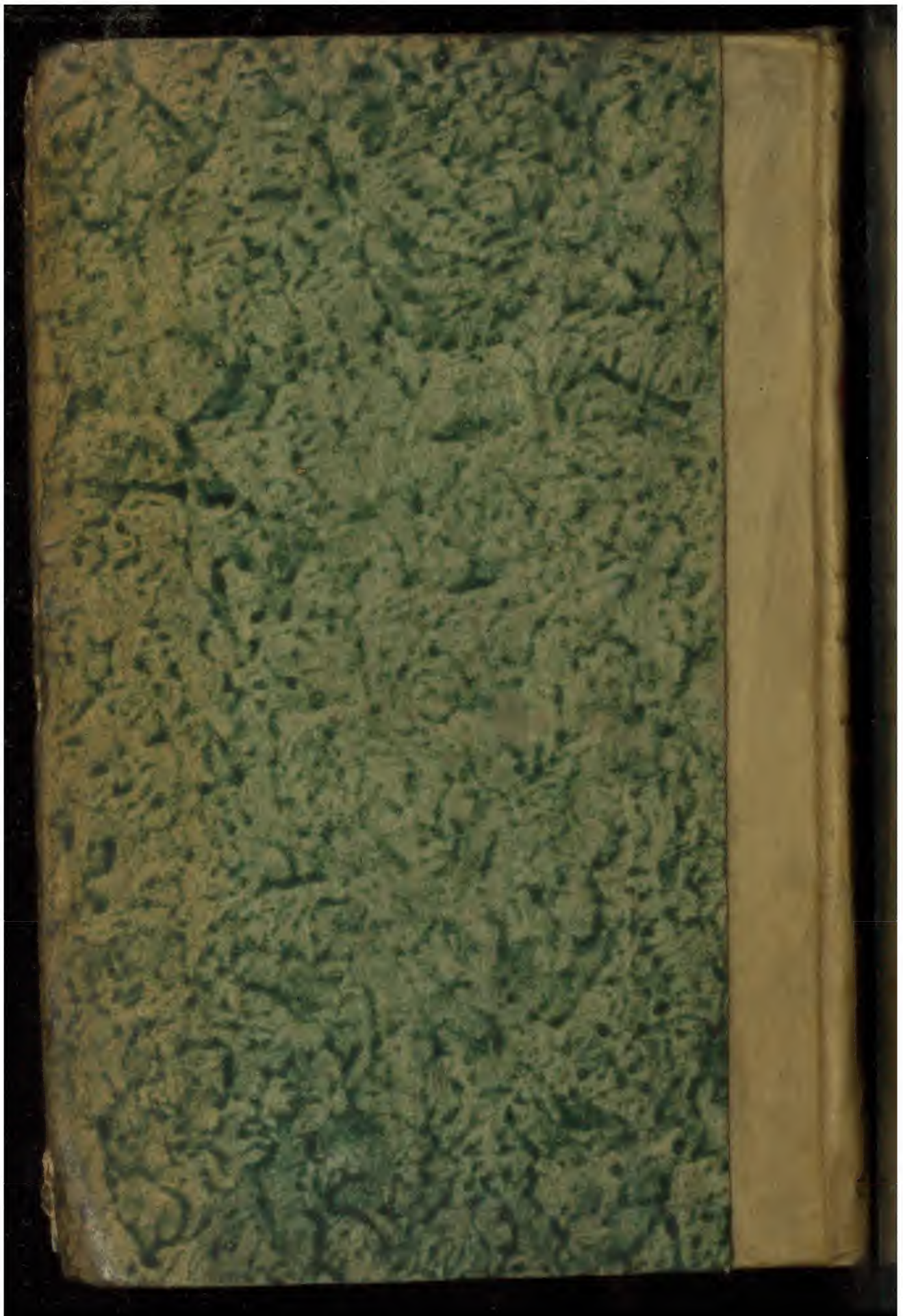


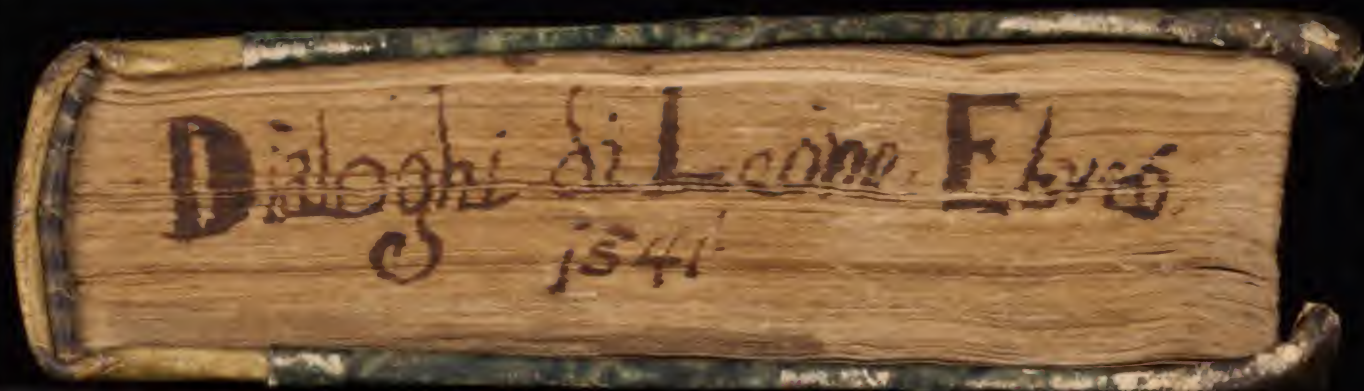


Early European Books, Copyright © 2011 ProQuest LLC.
Images reproduced by courtesy of The Wellcome Trust, London.
6/A





Early European Books, Copyright © 2011 ProQuest LLC.
Images reproduced by courtesy of The Wellcome Trust, London.
6/A



Early European Books, Copyright © 2011 ProQuest LLC.
Images reproduced by courtesy of The Wellcome Trust, London.
6/A



Early European Books, Copyright © 2011 ProQuest LLC.
Images reproduced by courtesy of The Wellcome Trust, London.
6/A

6/A P

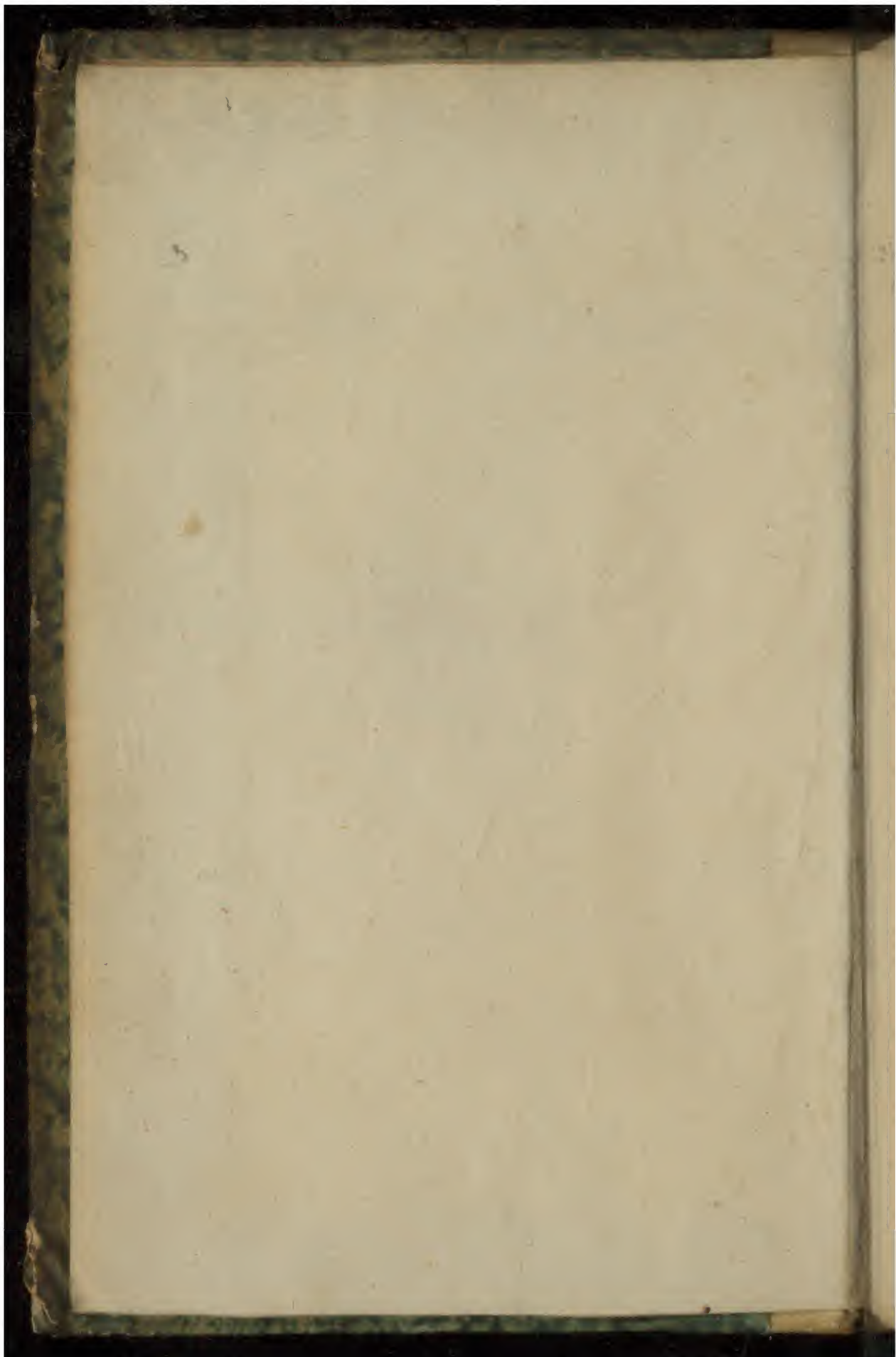
ABARBANEL (9^{saec})

H. B. B. B.

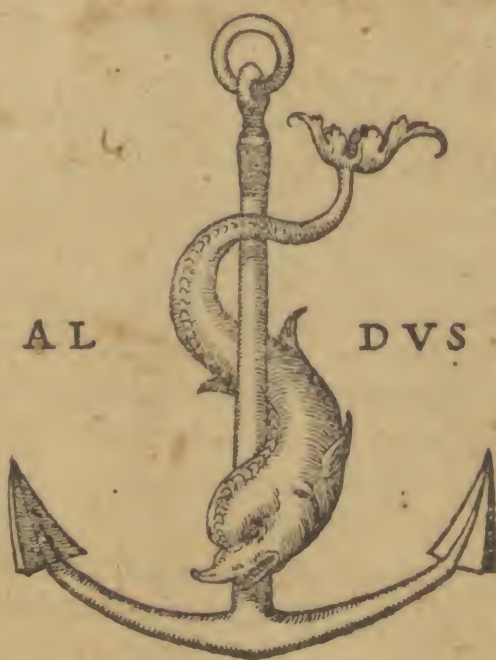
A. 25.

18 B 4059

c

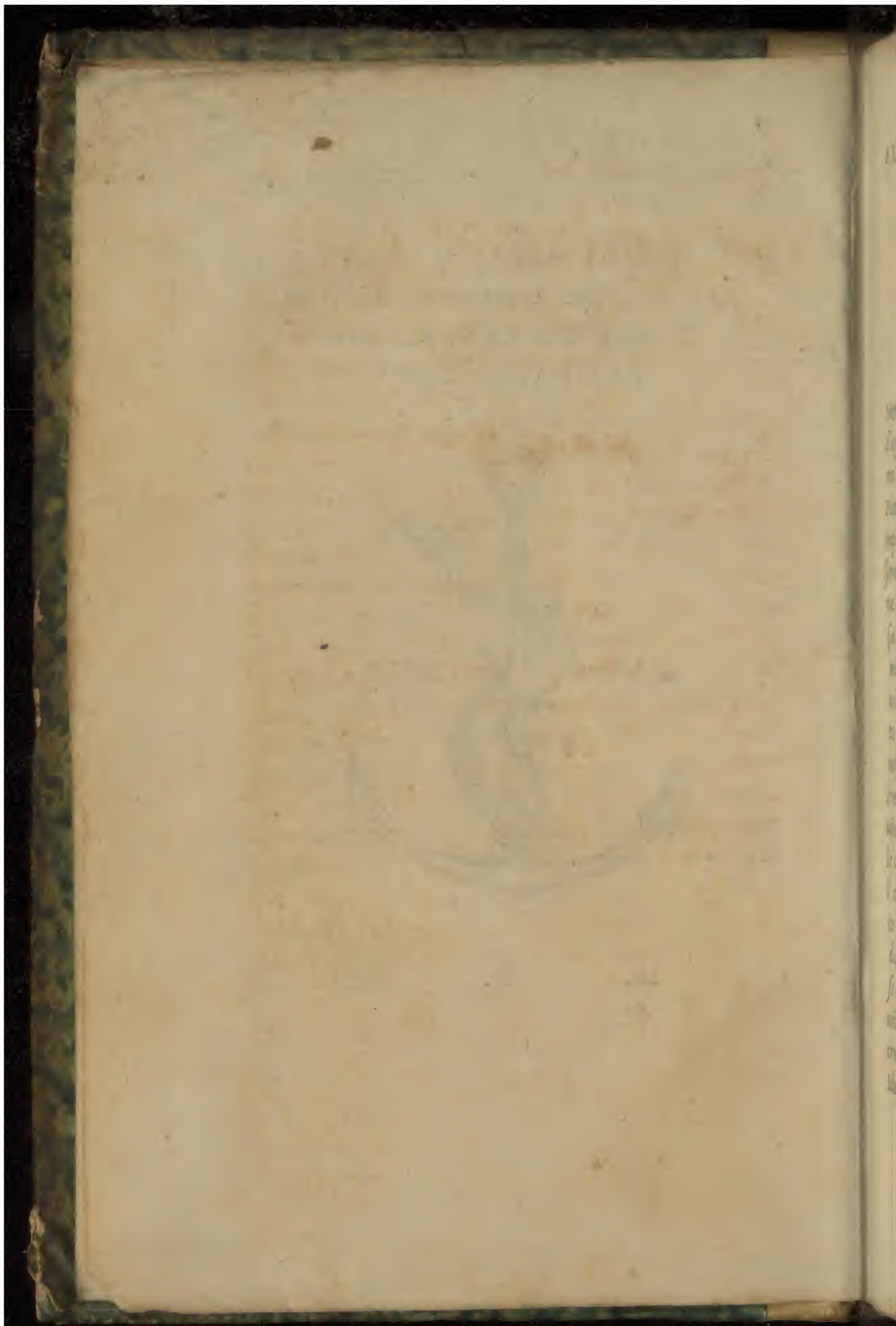


DIALOGI DI AMORE, COMPOSTI
PER LEONE MEDICO, DI NA-
TIONE HEBREO, ET DI-
POI FATTO CHRI-
STIANO.



M. D. XLI.

MA PL



M A R I A N O L E N Z I
A L L A V A L O R O S A M A D O N N A A V
R E L I A P E T R V C C I .

F V antichissima usanza delli scrittori di
Egitto, i santissimi libri da loro scritti
indirizzare à Mercurio : percioche essi
stimauano, che tutte l'arti, tutte le scien-
tie, tutte le belle cose fussero state da
Mercurio ritrouate, & che à lui, come ad inuentore
d'ogni cosa, si conuenisse render gratia di ciò che l'huo-
mo imparaua o sapena. Et per questo Pythagora, &
Platone, & molti altri gran philosophi andarono per
imparar philosophia in Egitto, & per lo piu l'appre-
sero dalle colonne di Mercurio, lequali erano tutte pie-
ne di sapientia, & di dottrina. Io similmente Valoro-
sa Madonna giudico ciò che si può fare da coloro c'hau-
no conosciuta l'altezza dell'animo uostro, conuenirsi à
uoi, & che i loro bei pensieri nutriti dal diuino spiri-
to uostro, si debbino riuolgere in uoi, & in honor del
uostro nome, quanto possono affaticarsi : conciosiacosa
che non meno imparino le uere uirtu nell'essempio della
uita uostra, che facessero quelli antichi philosophi nel-
le colonne di Mercurio : che, se, quale sia la nobilita,
l'altezza, la gentilezza dell'animo uostro, si pon men-
te ; quanta l'honestà, la cortesia, la gratia, si riguar-
da ; quale la prudentia, l'accorgimento, la sapientia,
si considera ; & finalmente à parte à parte ogni uostra
uirtu si rimira ; uedesi certo dalli ingegni purgati al-
tro non esser la uita uostra se non uno specchio, & una
idea del modo come si conuenga uiuere alli altri : &

quelli che infangati nelle cose terrene non possono alzarfi
in un subito à questo celeste pensiero, pur che uoltino
gli occhi in uoi, illustrati dal uostro raggio, à poco à po-
co si purgano, & dell'alta contemplatione della uostra
diuinità si fanno degni. Conoscendo io per tanto questo
debito commune, et mio, ho fatto come coloro, che non po-
tendo satisfar del proprio, pagano dell'altrui, che deside-
rando scioglier parte di questo grande obligo, ch'io ho
con uoi, & per la pouertà dell'ingegno mio non poten-
do mandarui frutto che di me stesso sia nato, ue lo man-
do nato nelli altrui giardini, i libri cioè d'amore di mae-
stro Leone, sotto titolo di Philone, & Sophia: casto sog-
getto d'amore à dōna casta, che spira amore: pensieri ce-
lesti à donna ch'è ornata di uirtù celeste: altissimi inten-
dimenti à donna ripiena d'altissimi concetti. così ho uo-
luto più tosto con quel d'altri mostrarui l'animo ch'io
ho di satisfarui, che prolungar per la pouertà mia la sa-
tisfattione di tanto debito. benché stimo (quando pur ui
penso) far in un tempo due non piccoli guadagni, scio-
glier parte di questo obligo con uoi, et obligarmi (se l'om-
bre obligar si possono) maestro Leone: che hauēdo io que-
sti suoi diuini dialogi tratti fuora delle tenebre in che es-
si stauano sepolti, e postoli quasi in chiara luce, et al nome
di sì ualorosa donna, come uoi siete, raccomandatili,
credo certo ch'egli se ne debbia sommamente rallegra-
re, & di questo suo nuouo splendore, e di così alta protet-
tione molto restarmi obligato. Voi dunque, quasi tutrice
di questa opera diuenuta, drizzādo in lei, come in corpo
attissimo à riceuer luce, il uostro raggio, la farete più
splendida, & più miracolosa mostrarsi al mondo.

I

DIALOGO PRIMO DI AMORE,
DI LEONE HEBREO.

PHILONE ET SOPHIA
INTERLOCVTORI.

Ph.

L conoscierti ò sophia, causa in me amo-
re e desiderio. S O. Discordanti mi paio

I no ò Philone questi effetti, che la cogni-
tione di me in te produce: ma forse la
passione ti fa dire così. P H I. Da tuoi

discordano, che sono alieni d'ogni corrispondentia. S O.
Anci fra lor stessi son contrarij affetti della uolonta, a-
more et desiderare. P H I. Et perche contrarij? S O. Per-
che le cose che da noi son stimate buone, quelle che hauiamo
et possediamo l'amiamo; & quelle, che ci mancano,
le desideriamo; di modo che quel che s'ama, prima si de-
sidera; & dipoi che la cosa desiderata s'è ottenuta, l'a-
more uiene, et manca il desiderio. P H I. Che ti muoue ad
hauere questa oppenione? S O. L'essempio delle cose, che
sono amate et desiderate. Non uedi tu che la sanita, quan-
do non l'hauiamo, la desideriamo? ma non diremo gia
amarla: & poi che l'hauiamo, l'amiamo, et non la desi-
deriamo. Le ricchezze, le heredita, le gioie, innanci che si
habbino, son desiderate & non amate; dipoi che si sono
hauute, non si desiderano piu, ma s'amano. P H I. Benche
la sanita & le ricchezze quando ci mancano non si pos-
sino amare, perche non l'hauiamo; nientedimeno s'ama-
no d'hauerle. S O. Questo è un parlare improprio, il di-
re amare, cioè di uolere hauere la cosa: che si uuol dire
desiderarla: perche l'amore è della medesima cosa ama-

A iij

DIALOGO I.

ea, & il desiderio è d'hauerla, ò d'acquistarla: ne pare
 possino stare insieme amare, e desiderare. P H I. Le tue ra-
 gioni ò Sophia piu dimostrano la sottilezza del tuo inge-
 gnio, che la uerita della tua oppinione: perche se quello
 che noi desideriamo, non l'amiamo; desideraremo quel
 che non s'ama; e per cōsequente quel che s'abborrisce et
 ha in odio: che non potria essere maggiore contradittio-
 ne. S O. Non m'inganno ò Philone: ch'io desidero quel,
 che se bene per nō possederlo nō l'amo, quando l'hauero
 sarà amato da me, e nō piu desiderato: ne per questo desi-
 dero mai quel ch'io abhorrisco, ne ancor quello ch'io a-
 mo: perche la cosa amata si ha, et la desiderata ci m'ac-
 & qual piu chiaro essemplio si può dare che quel de fi-
 gliuoli? che chi nō gli ha, nō gli può amare, ma gli desi-
 dera; & chi gli ha, nō gli desidera, ma gli ama. P H I.
 Così come dimostri per essemplio di figliuoli, ti douresti
 ricordare del marito: ilquale innanci che s'habbia, si de-
 sidera, & amasi insieme; & dipoi che s'è hauuto, manca
 il desiderio, & alcuna uolta l'amore, se bene in molte nō
 sol perseueri, ma ancor cresca: ilche molte uolte occorre
 similmente al marito della moglie. questo essemplio nō ti
 par piu sufficiente per cōfermare il mio detto, che il tuo
 per reprobuarlo? S O. Questo tuo parlare mi satisfi in
 parte, ma nō in tutto, massimamente seguendo il tuo es-
 semplio simigliante al dubio, del qual disputiamo. P H I.
 Ti parlaro piu uniuersalmente. Tu sai, che l'amore è del-
 le cose che sono buone, ouer stimate buone: perche qual
 uoi cosa buona è amabile: & così come son tre sorti di
 buono, profittuole, dilettabile, & honesto, così sono ancor
 tre sorti d'amore, che l'uno è il dilettabile, l'altro il pro-

fetteuole, e l'altro l'honesto: delli quali i due ultimi, quando si hanno in alcun tempo, debbeno esser amati, oueramente innanci che sieno acquistati, ouer dipoi. il dilettabile non è amato già dipoi: perche tutte le cose che diletta no i nostri sentimenti materiali di sua natura, quādo son possedute, piu presto sono abhorrite, che amate. bisogna adunque per questa ragione che tu concedi, che tal cose s' amano innanci che si posseggghino, & similmente quando si desiderano: ma perche dipoi che interamente si son possedute, manca il desiderio; manca ancor il piu delle uolte l'amore di quelle; & per questo cōcederai, che l'amor & il desiderio possono stare insieme. S O. Le tue ragioni, secondo il mio giudicio, hanno forza per prouare quel tuo primo detto: ma le mie, che gli son cōtrarie, nō son però debili, ne spogliate di uerita: come è possibile adunque, che una uerita sia cōtraria della medesima uerita? soluimi questa ambiguita, che mi fa stare assai cōfusa. P H I. Io uengo ò Sophia per domādarti rimedio alle mie pene, e tu mi domandi solutione de tuoi dubbij: forse il fai per desuiarmi da questa pratica, laqual nō t'aggrada, oueramente perche i cōcetti del mio pouero ingegno ti dispiaceno nō m'aco, che gli affetti della mia affannata uolonta. S O. Nō posso negare nō habbia piu forza in me à cōmouermi la soaue e pura mēte, che nō ha l'amorosa uolonta: ne per questo credo farti ingiuria, stimando in te quel che piu uale: perche se m'ami, come dici, debbi piu presto procurare di quietarmi l'intelletto, che d'incitarmi l'appetito: si che lasciato da parte ogni altra cosa, soluimi questi miei dubbij. P H I. Se bene la ragione in cōtrario è pronta, niētedimeno per forza biso-

A iij

DIALOGO I.

gna ch'io segua il tuo uolere: e questo uiene dalla legge,
che han posto i uincitori amati alli forzati et uinti amā
ti. Dico, che sono alcuni cōtrarij in tutto alla tua oppinio
ne: liquali tēgono l'amore, et il desiderio essere in effetto
una medesima cosa: perche tutto quel che si desidera, uo
gliono ancor che s'ami. S O. Sono manifestamente in er
rore: che se ben se li cōcede, che tutto quel che si deside
ra s'ami, certo è che molte cose s'amano che nō si deside
rano, come interuiene in tutte le cose possedute. P H I.
Hai arguito cōtra rettamente, ma alcuni altri credono,
che l'amore sia un certo che, qual cōtēga in se tutte le co
se desiderate, ancor che nō s'habbino, e similmente le cose
buone acquistate hauute, quali nō si desiderano piu. S O.
Ne questo ancor mi cōsuona: perche (come si dice) molte
cose son desiderate, lequali nō possono essere amate; pche
nō sono in essere: e l'amore è delle cose che sono, et il desi
derio è proprio di quelle che nō sono. come possiamo noi
amar i figliuoli e la sanita, se nō l'hauiamo, se ben la desi
deriamo? questo mi fa tener l'amore e'l desiderio esser
due affetti contrarij della uolonta: e tu m'hai detto che
l'uno e l'altro possono star insieme. dichiarami questo du
bio. P H I. Se l'amore nō è senō delle cose che hāno essere,
il desiderio perche nō sarà di quelle ancora? S O. Perche,
cosi come l'amore presuppone l'essere delle cose, cosi il de
siderio presuppone la priuatione di q̃lle. P H I. Per qual
ragione l'amor presuppone l'essere delle cose? S O. Per
che bisogna che il conoscimēto preceda all'amore: che nes
suna cosa si potria amare, se prima sotto specie di buona
nō si conoscesse: e nessuna cosa cade in nostro conoscimēto,
se prima effettualmēte ella nō si truoua in essere: pche la

mète nostra è uno specchio et essemplio, ò, per dir meglio, una imagine delle cose reali, di modo che non è cosa alcuna che si possa amar, se prima nõ si truoua in essere real mète. P H I. Tu dici la uerità: ma anchor per questa medesima ragione il desiderio non può cadere se nõ nelle cose, che hāno essere: perche noi nõ desideriamo se non quelle cose, che primamète conosciamo sotto specie di buone, & per questo il philosopho ha diffinito, il buono essere quello che ciascuno desidera, poi che il conoscimento è delle cose che hanno essere. S O. Non si può negare ch'el conoscimēto non preceda al desiderio: ma piu presto direi, che non solamente ogni cognitione è delle cose che sono, ma ancora di quelle che non sono: perche il nostro intelletto giudica una cosa, che è, come la giudica; et così una altra, che non è: & poi ch'el suo officio è il discernere nell'essere delle cose, & nel non essere, bisogna ch'ei conosca quelle che sono, & quelle che non sono. direi adunque, che l'amor presuppone la cognitione delle cose che sono, & il desiderio di quelle che non sono, & di quelle che noi siamo priui. P H I. Tanto all'amore, quanto al desiderio precede il conoscimento della cosa amata, ò desiderata, qual è buona: & à nessuno di loro la cognitione deue essere altro che buona: perche tal cognitione sarebbe causa di fare abhorrire la cosa conosciuta totalmète, & non desiderarla, ò amarla: sì che l'amore come il desiderio, parimète presuppongono l'essere delle cose, così in realità, come in cognitione. S O. Se il desiderio presuppone l'essere delle cose, ne seguirebbe, che, quando giudichiamo la cosa che è buona & desiderabile, sempre tal giudicio fusse uero: ma nõ uedi tu che egli molte uolte

DIALOGO I.

è falso, e non si truoua così nell'essere: parrebbe adunque, ch'el desiderio non presupponebbe sempre l'essere della cosa desiderata. P H I. Questo medesimo difetto, che dici, non meno accade nell'amore, che nel desiderio: perche molte uolte quella cosa, che è stimata buona, et amabile, è cattina, e debbe essere abhorrita: e così come la uerità del giudicio delle cose causa li dritti & honesti desiderij, da quali derivano tutte le uirtù, e fatti temperati, & opere laudabili; così la falsità di tal giudicio è causa de cattini desiderij e dishonesti amori, da quali tutti i uitij & errori humani derivano: tal che l'uno, come l'altro, presuppone l'essere della cosa. S O. Non posso teco ò Philone uolare tanto alto: ueniamo di gratia piu al basso. Io pur ueggo nessuna di quelle cose essere che piu desideriamo, che propriamente non s'ami. P H I. Noi desideriamo bene sempre quello che non hauiamo, ma non per questo quello, che non è: anzi il desiderio suol esser delle cose che sono, lequali non possiamo hauere. S O. Ancor suol esser di quelle cose, che effectualmente non sono, e desideriamo bene che elle sieno, lequali non desideriamo gia hauerle: come, desideriamo che pioua, quando ei non pioue; che facci buon tempo, e che uenga uno amico, e che alcuna cosa si facci: lequal cose, perche non sono, desideriamo che sieno, per hauerne profitto, ma non per hauerle: ne per questo diremo amarle: di modo ch'el desiderio è pur delle cose che non sono. P H I. Quel che non ha essere alcuno, è niente: & quel che è niente, così come non si puo amare, ancor non si puo ne desiderar, ne hauere: & queste cose, c'hai dette, se ben non sono in essere presente attualmente, quando si desiderano, niente dimanco l'essere loro è possibile: e dall'essere possibile, ancor si puo desiderar che uen-

ghino all'essere attuale: così, come quelle che sono & non
 hauiamo, dalla parte che elle sono, si possono desiderare,
 che sieno possedute da noi. si che tutto il desiderio, ouero è
 ch'egli habbia da essere quel che nō è, ò di hauere quello
 che ci m̃ca: come uuoi tu dūque che ogni desiderio pre=
 supponga in parte l'essere, & in parte la priuatione, &
 desideri il cōpimēto che gli m̃ca dell'essere? si che il desi=
 derio, e l'amor son fondati nell'essere della cosa, e nō nel
 non essere. & alla cosa desiderabile tre titoli le debbeno
precedere per ordine. il primo è l'essere: il secōdo la ueri=
 tà: il terzo, che la sia buona: e con questi uiene ad essere
 amata & desiderata. ilche nō potria essere, se innāzi non
 fusse stimata per buona: perche in altro modo nō s'ame=
 rebbe, ne desiderarebbe. & innāzi che sia giudicata buo=
 na, bisogna sia conosciuta per uera: e come realmente si
 truoua innāzi del conoscimēto, bisogna c'habbia l'essere
 reale: perche prima è la cosa in essere, dipoi s'imprime
 nell'intelletto, e dipoi si giudica essere buona, & ultima=
 mēte s'ama, e desidera. e per questo il philosopho dice, che
 l'essere, uero, e buono si cōuertono in uno: se nō che l'esse=
 re è in se medesimo; & il uero, quādo è impresso nell'in=
 telletto; & il buono, quādo uiene dall'intelletto, e uolōtā
 all'acquisto delle cose, mediāte l'amore e desiderio; di sor=
 te, che nō meno il desiderio presuppone l'essere, che l'amo=
 re. S. O. Io pur ueggo che desideriamo molte cose, l'essere
 delle quali non solo m̃ca nel desiderāte, ma ancor in lor
 medesime, come è la sanità, e li figliuoli, quādo non l'ha=
 uiamo: nelle quali certamēte nō cade amore, ma solamē=
 te desiderio. P H I. Quello che si desidera, se bene m̃ca al
 desiderante, & in se non ha essere proprio, non per que=

DIALOGO I.

sto è priuato in tutto dell'essere come dici, anzi bisogna che in qualche modo habbia essere, altramēte non potria essere conosciuto per buono, ne desiderato, se ben non ha essere proprio: Et così dico della sanità nell'infermo, che la desidera perche ha essere nelli sani, Et ancora era in lui innanci s'infermasse: Et similmente de figliuoli, se bene non hāno essere in quelli che li desiderano perche gli mancano, nientedimanco hāno essere in glialtri: perche qual uoi huomo è, ouero è stato figliuolo: et per questo chi non gli ha, gli conosce, Et giudica essere cosa buona, e gli desidera: et queste tali sorte d'essere son bastanti dare ad intēdere la sanità all'infermo, et così à quelli che desiderano figliuoli Et non gli hāno; di modo, che l'amore, e'l desiderio sono delle cose che in qualche modo hāno essere reale, Et son conosciute sotto specie di buone: eccetto che l'amore pare essere cōmune à molte cose buone, possedute, Et nō possedute: ma il desiderio è di quelle, che nō son possedute. S O. Secondo il tuo parlare ogni cosa desiderata saria amata, come dicesti essere oppinione d'alcuni; Et saria un genere che conterria in se tutte le cose stimate buone: Et così quelle che non si posseggono et si desiderano, come quelle che si posseggono Et non si desiderano, tutte secondo la tua oppinione sariano amate: Et à me non pare che le cose, che del tutto mācano, come queste che dissi de la sanità Et de figliuoli, chi non le ha, bē che le desideri, le possi amare: perche l'essere, che dicesti hauere in glialtri, nō basta per conoscerle, et per cōseguētia nō basta per amarle: pche nō amiamo li figliuoli d'altri ne la sanità d'altri, ma la propria: e quādo ci māca, come si può amare, se bē si desidera? PH I. Nō siamo adef

so molto lontan dalla uerità: ancor che uolgarmente tutte le cose desiderate si dicono essere amate, per essere stimate buone; ma correttamente parlando, non si possono dire amate quelle che non hanno alcuno essere proprio, come è la sanità, e figliuoli, quando ci mancano; parlo dell'amor reale, che l'imaginato si può hauere in tutte le cose desiderate, per l'essere che hanno nell'imaginatione, dal qual essere imaginato nasce un certo amore, il soggetto del quale non è la cosa propria reale che si desidera, per non hauere ancor essere in realtà propriamente, ma solo il concetto di quella cosa pigliata del suo essere comune: & di tal amor il suo soggetto è improprio; & che non è uero amore, che gli manca il soggetto reale: ma è solamente simulato & imaginato; & che il desiderio di tal cose è spogliato di uero amore: di sorte, che si trouano nelle cose tre sorti d'amore e desiderio: delle quali alcune sono amate et desiderate insieme, come è la uerità, la sapietia, & una persona degna, quando non l'hauiamo: altre sono amate et non desiderate, come son tutte le cose buone hauute & possedute: alcune altre son desiderate & non amate, come è la sanità, li figliuoli, quando ci mancano, e l'altre cose che non hanno essere reale. sono adunque le cose amate et desiderate insieme, quelle, che son stimate buone, & hanno essere proprio & mancano. l'amate & non desiderate son quelle medesime quando l'hauiamo & possediamo: & le cose desiderate et non amate son quelle che non solamente ci mancano, ma ancora non hanno in se essere proprio, nel qual possi cadere amore. S O. Ho inteso il tuo discorso, che assai mi piace: ma io ueggo molte cose che hanno essere proprio reale; & quando non l'hauiamo, le desideriamo, ma non l'amiamo

Tre sorte
di amore e
desiderio

DIALOGO I.

fin che non si sono hauute, & allhora s' amano e non si desiderano, come son le ricchezze, una casa, una uigna, una gioia; quali stando in poter d' altri, si desiderano, e non s' amano, per essere d' altri; ma poi che si sono hauute, mancando il desiderio di quelle se li pone amore; si che innanzi che sieno acquistate, solamente son desiderate & non amate; e dipoi che sono acquistate, solamente sono amate e non desiderate. P H I. In questo hai detto la uerità: & io non dico che tutte le cose desiderate, che hanno essere proprio, siano ancor amate: ma ho affermato, che quelle, che son desiderate, parimente debbeno hauere essere proprio: che altrimenti se ben si desiderano, non si possono amare: e per questo non t' ho dato essemplio ne di gioia, ne di casa, ma di uirtu, di sapientia, o di degna persona: che queste quando mancano, sono amate e desiderate parimente. S O. Dimmi la causa di questa differentia, che si truoua nelle cose desiderate che hāno essere proprio, perche alcune di quelle, quando son desiderate, ancor possono essere amate, & alcune nò. P H I. La causa è la differentia delle cose amabili: lequali, come sai, sono di tre sorti, utili, dilettabili, et honeste: lequali diuersamente si hanno nell' amore e nel desiderio. S O. Dichiarami la differentia che è fra loro, cioe amare e desiderare: e perche meglio ti possa intendere, uorrei che facessi diffinitione à l' amore e al desiderio, à fin che in tal diffinitione possi comprendere tutte tre le sorti di quelle. P H I. Non è così facile diffinire l' amore & il desiderio con diffinitione accommodata à tutte sue specie, come ti pare: che la natura d' essi diuersamente si truoua in ciascuno di loro, ne si legge gli antichi philosophi hauerli dato

così ampla diffinitione: nientedimanco per quello che secondo la presente narratione mi consuona, è diffinire che cosa sia affetto uolontario dell'essere o di hauere la cosa stimata buona che m'acca, e di diffinire l'amore, che è affetto uolontario di fruire cō unione la cosa stimata buona: Et da queste diffinitioni non solamente conoscerai la differentia di tali affetti della uolontà, che l'uno (come t'ho detto) è di fruire la cosa con unione, e l'altro dell'essere o di hauerla; ma ancora uedrai per quelle, il desiderio essere delle cose che m'acano: nientedimanco l'amore puo essere di quelle che si hāno, Et ancor di quelle che non si hāno: perche il fruire con unione puo essere affetto della uolontà, così nelle cose che ci m'acano, come in quelle che hauiamo: perche tale affettione non presuppone habito, ne mancamento alcuno, anzi è cōmune à tutti due.

S O. Ancor che tali diffinitioni hauerebbero bisogno di più larga dichiarazione, pur mi basta assai per introductione di quello che ti domando della causa della diuersità che si truoua in amare e desiderare nelle tre sorti che hai detto, utile, dilettabile, Et honesto. segui adunque. P H I.

L'utile, come sono ricchezze, particolari beni d'acquisto, nō sono mai amate e desiderate insieme, anzi quādo nō si hāno, si desiano e nō s'amano, per essere d'altri; ma quādo sono acquistate, cessa il desiderio di esse, et allhora s'amano come cose proprie, e si godeno con unione e proprietà: nientedimanco se bē cessa il desiderio di q̃lle particolari ricchezze già possedute, nascono immediate nuoui desij d'altre cose aliene: e q̃lli huomini, la uolontà de quali guarda all'amore dell'utile, hāno diuersi et infiniti desij; e cessando l'uno, p'l'acquistare uiene l'altro maggiore, e

DIALOGO I.

piu affannoso, tal che mai satiano sua uolōta di simili desiderij; & quāto piu posseggono, tanto piu desiano; & sono simili à quelli, che cercano spegnere la sua sete cō l'acqua salata; che quanto piu beueno, tanto in lor produce maggior sete: ee questo desio delle cose utili si chiama ambitione, ouero cupidità: il temperamento di quello si chiama contentamento, ouero satisfattione del necessario: & è eccellente uirtu: & chiamasi ancora sufficiētia, perche si contēta del necessario: & li sanij dicono, ch'el uero ricco è quello, che si contenta di quel che possiede: & così come l'estremo di questa uirtu è la cupidità del superfluo, così l'altro estremo è il lassare di desiare il bisogno, & chiamasi negligentia. S O. Che dici tu Philone, non son molti philosophi, che giudicano tutte le ricchezze douersi lassare? & alcuni, per dire il uero, non le hāno lassate. P H I. È stata ben questa oppinione d'alcuni philosophi Stoici & Academici: ma quella non è negligentia, il lassare di desiderare & procurare il bisogno; che lo faceuano per conuertirsi alla uita contēplatiua con intima, & contēta cōtēplatione: alla quale uedeuano le ricchezze essere grāde impedimēto, perche occupano la mēte, et la diuertiscono dalla sua medesima opera speculatiua, & dalla cōtēplatione, nella qual consiste sua perfettione & felicità. ma li Peripaterici tēgono che s'habbi da procurare le ricchezze, essendo di bisogno per la uita uirtuosa: e dicono, che, se ben le ricchezze nō son uirtu, sono al māco instrumēto di q̄lle: pche nō si potria usare liberalità, ne magnificētia, limosine, ne altre opere pietose senza beni necessarij & bastati. S O. Non è assai per simili opere uirtuose la buona dispositione dell'animo pronto per farle quando hauesse

do hauesse il modo, & così senza ricchezze l'huomo potria essere uirtuoso? P H I. Non basta tal dispositione senza l'opere: perche le uirtù son habito di ben fare, le quali s'acquistano perseverando nelle buone opere: et essendo così, che tali opere non si possono fare senza beni, ne segue che senza quelli non si possono hauer simili uirtù. SO. Et perche non conobbero questo li Stoici? & li Peripatetici come possono negare, che le ricchezze non diuertiscano l'animo da la felice cōtemplatione? P H I. Cōcedono li Stoici, che alcuna uirtù domestica & urbana non si puo acquistare senza beni: ma non t'ingani, che consista in quella la felicità, anzi nella uita intellettiua, & cōtemplatiua, per la quale si debbeno lassare le ricchezze, & ancor le uirtù, che da quelle procedono, ueder che non si cōuertino in uitij, ma in altre uirtù piu eccellenti, & piu propinque à l'ultima felicità. Ne questo ancor possono negare li Peripatetici: ne infra loro è altra differentia, se non che li Stoici con il desio del piu nobile non ferno conto del necessario per alcune uirtù morali, quali hāno bisogno de beni, come in effetto conuiene à gli huomini molto eccellenti, che cercando acquistare l'ultima felicità, hauendo la chiarezza del sole, cercano lume di cādela, massime conoscendo tali beni il piu de le uolte esser causa di uitij, piu che di uirtù. Ma li Peripatetici conoscendo le ricchezze non essere necessarie à simili huomini quali son chiari, hāno dimostrato altre gran uirtù per inferiori di quelle, & hanno mostrato come alcune di quelle uirtù s'acquistano medianti li beni. però così l'uno come l'altro concedeno che la negligentia è il lasciare di desiare il necessario, qual è in quelle uirtù che non s'hanno mediante

Leone Hebreo.

B

DIALOGO I.

l'intellettual contemplatione. farà adunque uitio contrario della cupidita del superfluo, qual'è l'altro estremo: & la sufficientia di desiderare il necessario è il mezo del li due estremi, ilqual' è eccellente uirtù nel desio de le cose utili. SO. Si come hai mostrato nel desio de le cose utili un mezo uirtuoso & due estremi uitiosi, trouasi altri simiglianti mezi & estremi ne le cose utili & gia possedute? PHI. Si che si truouano, & nò meno manifesti: perche il sfrenato amore, che si ha alle ricchezze acquistate o possedute, è auaritia, qual'è officio uile & enorme: perche quando l'amore delle proprie ricchezze è piu del debito, causa la conseruatione di quelle piu del douere, & di non dispensarle secondo l'honestà & l'ordine de la ragione. la moderatione in amare tal cose con la conueniente dispensatione di quelle, è mezo uirtuoso & nobile, & chiamasi liberalità. il mancamento de l'amore di queste cose possedute & non conueniente dispensatione di quelle, è l'altro estremo uitioso, cōtrario de l'auaritia, et chiamasi prodigalità, si che l'auaro come il prodigo son uitiosi seguendo gli estremi de l'amore de le cose utili, il liberale è uirtuoso, che segue il mezo di quelli, & in questo modo, che t'ho detto, si troua l'amore e il desiderio nelle cose utili, temperatamente & stemperatamente. SO. Mi consuona questo modo, che m'hai detto. uorrei intendere, nelle cose delectabili come l'amore sia in esse, che mi par piu à nostro proposito. PHI. Così come nelle cose utili il proprio & reale amore non si troua insieme col desiderio, similmente nelle delectabili il desio non si parte da l'amore: perche tutte le cose delectabili che mancano, fin che interamente si sono hauute, & s'habbia à suf=

ficientia di quelle, sempre che si desiderano ò s'appetiscono, parimente s'amano. il beuitore desidera & ama il uino innanzi che lo beua, fin che sia satio di quello: il goloso desidera & ama il dolce innanzi che il mangi, fin che di quello sia satio: & comunemente quel che ha sete, sempre che la desidera, ama il beuere: & quello che ha fame, desidera & ama la uiuanda: & l'huomo similmente desidera & ama la dōna innanzi che l'habbi, & così la donna l'huomo. hanno ancor queste cose delectabili tal proprieta, che hauute che sono, così come cessa il desiderio di quelle, cessa ancor il piu de le uolte l'amore, & molte uolte si conuerte in fastidio & abhorritione: perche quel che ha fame ò sete, di poi ch'è satio, non desidera piu il mangiare, ne il beuere, anzi gli uiene in fastidio, & così interuiene nell'altre cose che materialmente dilettano: perche con satietà fastidiosa cessa egualmēte il desiderio di quelle, di modo che tutti due nelle cose delectabili uiuono, & muoiono insieme. bene è uero che si truouano nelle cose delectabili alcuni intemperati, così come si trouano nell'utili, li quali mai si satiano, ne mai cercariano essere satij, come sono i golosi, imbriachi, & lussuriosi, à quali dispiace la satietà, & prestamente tornano di nuouo al desio, & amor di quelle, ouero in desio d'altre di quella sorte. & il desio di tal cose delectabili si chiama propriamente appetito, così come quel dell'utile si chiama ambitione ouero cupidità. L'eccesso di desiderare queste cose, che danno dilettatione propria, et il cōuersare in quelle, si chiama lussuria, laqual'è uera lussuria carnale, ò di gola, ò d'altre superfue delicatezze, ò indebite mollicie: & quelli, che in simili uiti si

DIALOGO I.

nutriscono, si chiamano lussuriosi: & quando la ragione qualche parte resiste al uitio, se ben da quello è superata, allhora quei tali uitiosi si chiamano incōtinēti. ma quelli, che lassano la ragione del tutto, senza cercare di cōtrastare in parte alcuna à l'habito uitioso, si chiamano distemperati: & così come quest'estremo di lussuria è nelle cose delectabili, uitio corrispondente à l'auaritia, & cupidità nell'utile, così stimo essere uitio l'altro estremo della superflua astinentia, qual'è nell'utile, corrispondente uitio à la prodigalità: perche l'uno è uia alla robba, non conueniente à l'honesto uiuere, & l'altro lassa la diletatione necessaria al sostentamento de la uitta, & à la conseruatione de la sanità. il mezo di questi due estremi è grādisima uirtù, & chiamasi continentia: & quādo stimulando ancor la sensualità, la ragion uince con la uirtù, si chiama temperantia, quando la sensualità del tutto cessa di dar stimulo à la uirtuosa ragione, & l'una & l'altra consiste in contenersi temperatamente dalle cose delectabili, senza macare del necessario, & senza pigliare del superfluo. la chiamano alcuni questa uirtu fortezza, & dicono ch'el uero forte è quello che se medesimo uince: perche il delectabile ha piu forza nella natura humana, che nō ha l'utile, per essere quello con il quale lei conserua il suo essere: & per tātō chi puo moderare questo eccesso, cō uerità si puo chiamare uincitore del piu potente & intrinseco inimico. SO. Mi piace quāto hai detto dell'amore et appetito nelle cose delectabili: ma mi occorre un dubbio in quel c'hai detto, che le cose delectabili si desiderano & amano quādo ci mancano, & nō quando sono hauute: che se ben è così la uerità quanto al deside=

rio, non pare essere uero nell'amore di quelle: perche nel tēpo che le delectationi s'acquistano, allhoras s'amano, ma non prima quādo mancauano: perche par ch'el gusto di tal dilettatione uiuifichi l'amore di quelle. P H I. Nō mā co incita l'appetito & aguzza il desio & gusto di quelle, che si uiuifichi l'amore: & tu sai, che non s'appetisce, ne desidera se nō quel che manca. S O. Hor come uà questa cosa? perche noi uediamo, che le cose delectabili hauēdosi nō solamēte s'amano, ma ancor s'appetiscono: adunque quel che s'ha, deue mācare & non hauerfi. P H I. E' ben uero, che simil cose acquistādosi s'amano & desidera no, ma nō dipoi che interamēte sono hauute: perche hauute che sono, uiene la lor cōpagnia, & perdesi egualmēte l'appetito, et l'amor di quelle; che, mētre s'acquistano, nō cessa il mancāmēto fino à la satietà; anzi dico che col primo gusto si sforza il conoscimento per l'approssimatione del dilettabile, & con quello s'incita piu l'appetito & uiuificali l'amore, & la causa è il sentimēto dela priuatione; & cō la presentia & participatione del gusto del dilettabile, che māca, si fa piu forte è pungitiuo; & quādo si gusta tāto di tal diletti che si uenghi à satiare, leua del tutto il mancāmēto, & cō quello si leua insieme & cessa l'appetito & amore di tal dilettatione, & uiene in fastidio & disamore, si che l'appetito & l'amore son cōgiunti al mancāmēto del dilettabile, & nō à l'acquisto di quello. S O. Mi basta in questo ciò che hai detto: ma hauēdo detto quello in che sono simiglianti & dissimiglianti l'utile & il delectabile nella ragione d'amare e desiderare seguēdo la causa de la simigliāza manifesta, mi resta occulta la ragione de la diuersità ò cōtrarietà de la uo-

DIALOGO I.

l'otà; laquale uorria conoscere, dico perche nell'utile l'amore nō si troua con il desio insieme, anzi mētre si desidera nō s'ama, & cessando il desio uiene l'amore: & nel dilettabile si troua il contrario: perche tanto quanto si desidera s'ama, & cessando il desiderio cessa ancora l'amore. dimmi, come in due forti d'amore tanto simigliati si troua tūte oppositioni, et qual'è la causa. P H I. La causa è la diuersità di godere queste due forti di cose amate & desiderate: perche essendo l'utile nella cōtinua possessione de la cosa, quanto piu si possiede, tanto piu si gode la sua utilità, per la quale l'amore nō uiene fin che nō si possiede, & cessa il desiderio, et poi uien cōtinuandosi quando si possiede; & mancando la possessione & ueramente cessando dipoi ch'è hauuta, se ben sarà desiderio, nō pero sarà amore. ma del dilettabile la diletatione sua nō cōsiste in possessione, ne in habito, ò perfetta acquisitione, ma in una certa attētionē mescolata col mācamēto, la qual cessata in tutto fa mācare la diletationē, e cōseguētēmēte cessa l'appetito et l'amor di tal dilettabile. S O. Mi pare ragiōeuole ch'el desio richieda il mācamēto del dilettabile, ma l'amore piu presto mi parrebbe richiedesse la presente diletatione del dilettabile, & come sia che nō s'habbi in quel che del tutto manca, nō si puo ancor in essa hauere amore benche s'habbi il desio, di modo che l'amore del dilettabile deue essere solamente in quāto diletta, & nō innanzi quādo māca, ne di poi quādo satia. P H I. Sottilmēte hai dubitato ò Sophia, & in questo è ancor la uerità quel che dici: perche l'amore del dilettabile nō debbe essere quando la diletatione è mescolata col mācamēto: ma tu hai da sapere, che nel puro appetito del dilettabile

cade una fantastica delectatione se ben nõ si gode ancora in effetto, quel che nõ accade nell'ambitione de l'utile, anzi il mancamento suo produce tristezza al desiderate, & per q̃sto uedrai comunemente gli huomini appetitosi del dilettabile essere allegri, & giocondi, & gli ambiciosi de l'utile essere mal cõteti e malinconici, & la causa è perche il dilettabile ha maggior forza nella fantasia, che l'utile quando m̃aca, & l'utile ha maggior forza ch'el dilettabile nella real possessione, di sorte che nel dilettabile nõ s'ha m̃acamento appetitoso senza delectatione, ne delectatione effettuale senza m̃acamento, & per questa ragione in tutti due parimete s'ha amore & desiderio, eccetto che nel m̃acamento appetitoso l'appetito è il desiderio hãno piu forza che l'amore, & nella effettual delectatione l'amore è piu forte che l'appetito. SO. Mi cõsueua quel c'hai detto: perche uediamo l'imaginati sagñi delle cose che molto diletmano produrre effettual delectatione: & alcune uolte il causa la forte fantasia di q̃lle, et ancor che siamo desti. laqual efficacia nõ è nell'imaginatio ne delle cose utili. ma una cosa mi resta à saper, ch'è questa, de la cõparatioe di q̃ste due sorti d'amore, qual di loro si truoua piu ampla et uniuersale, et se si possono trouare insieme in una medesima cosa amata. P H I. Molto piu amplo, et uniuersale è il dilettabile: perche nõ tutto il dilettabile è utile, anzi le cose, che piu sensibilmẽte diletmano, sono poco utili à quella persona che diletmano, tanto nella propria dispositione del corpo & sanità, quãto nell'i beni acquistati: ma quella delectatione cõcorrẽdo cõ l'utile per la maggior parte, quãdo per l'utile è conosciuta è dilettabile: quãto piu nell'utile de beni acquistati, li quali

B iij

DIALOGO I.

sempre acquistandosi generano dilettatione à chi gl'acquistà, anchor che nella sua cōtinua possessione la dilettatione nō sia tanta: perche tutta la dilettatione par che sia remedio de l'effetto dell'acquistare di quel che manca, donde piu consiste nell'acquistare de le cose, che nel possederle. SO. Son satisfatta di quel che m'hai detto delle cose delectabili. già mi parrebbe tēpo d'intendere dell'amore & desiderio della sorte de le cose honeste: perch'è il piu eccellente, & piu degno. PH I. Amare et desiderare le cose honeste è ueramente quello che fa l'huomo illustre: perche tali amori e desiderij fanno eccellente quella parte dell'huomo piu principale, per la qual è huomo, ouer quella ch'è piu lōtana da materia & oscurità, & piu propinqua alla diuina chiarezza, qual'è l'anima intellettiua, & è quella sola che fra tutte le parti & potentie humane si puo schifare da la brutta mortalità. cōsiste adunque l'amore & desiderio de l'honesto in due ornamenti del nostro intelletto, cioè uirtù & sapientia: perche questi sono il fondamēto de la uera honestà, la qual precede à l'utilità de l'utile, & à la dilettatione del delectabile, per essere il delectabile principalmente nel sentimēto utile, & nel pensiero, et l'honesto è nell'intelletto, che tutte l'altre potentie eccede, & per essere l'honesto il fine per il quale gl'altri due sono ordenati. perche l'utile è cercato per il delectabile, che mediante le ricchezze e beni acquistati si puo godere i diletti de la natura humana. il delectabile è per sostentamēto del corpo: il corpo è istrumēto che serue a l'anima intellettiua nelle sue attioni di uirtù & sapientia, tal ch'el fine de l'huomo consiste nell'attioni honeste, uirtuose, & sapienti, le quali tutte l'altre attioni

humane precedeno, & tutto l'altro amore, & desiderio.
S O. Tu hai mostrato l'eccellentia de l'honesto sopra il
delettabile & utile: ma il proposito nostro è uerso la dif-
ferentia ch'è fra l'amore & il desiderio ne l'honesto, et
come sono simiglianti à quel che si truoua nel dilettabile
& utile. P H I. Già ero per dirtelo, se non m'interrom-
peui. L'amor & desiderio delle cose honeste è in parte si-
migliante à l'utile & delettabile insieme, & in parte si-
mile al delettabile, & dissimile à l'utile, & in parte simi-
le à l'utile & dissimile al delettabile, & in altra parte
dissimile à tutti due. S O. Dichiarami ciascuna di queste
parti separatamente. P H I. È simile l'honesto à li due
altri utile & delettabile nel desiderio: per ch'è sempre di
quel che manca: che così come si desiderano le cose utili et
delettabili quādo mancano, così si desidera la sapiētia, at-
ti, & habiti uirtuosi, quando nō s'hanno. & è tanto simi-
le l'honesto al delettabile in questo, che in tutti due pari-
mente si truoua l'amore col desiderio: perche del medesi-
mo modo che le cose delettabili quando si desiderano, s'a-
mano ancor che nō sieno hauute, così la sapientia & uir-
tu, mētre che nō s'hanno non solamēte si desiderano, ma
ancor s'amaro. ma in questo l'honesto è dissimile à l'u-
tile, anzi è cōtrario, che le cose de l'utile quādo nō s'hāno
si desiderano & nō s'amaro. S O. Qual è la causa di que-
sta simigliāza che ha l'honesto col delettabile, & della si-
migliāza che ha cō l'utile? che di ragione le cose honeste,
come la uirtu & sapiētia, quando nō s'hanno non si deb-
bono amare, ma ben si desiderano: che la uirtu et sapiētia
nostra, quādo nō l'hauiamo, nō ha in se essere alcuno, ò
sono della sorte della sanità nō hauuta, ò delle cose che nō

DIALOGO I.

hāno alcuno essere per ilqual possino essere amate. P H I.
 L'utile quādo nō si possiede in atto, è totalmente alieno
 da chi lo desidera, & per questo ancor che si truoui &
 habbia l'essere, nō puo essere amato: ma ināci ch'el delectabile,
 come gia t'ho detto, s'habbi realmente, il desiderio
 di quello produce una certa incitatione et un certo essere
 delectabile nella fantasia, ilqual è soggetto dell'amore:
 perche quel poco essere è proprio dell'amate in se medesimo,
 & nō m'āco anzi molto piu il desiderio della sapiētia
 & uirtù, & cose honeste causano un certo modo d'essere
 di quelle cose nell'anima intellettiua: però che il desiderare
 uirtù & desiderare sapientia è propria sapiētia, &
 è piu honesto desiderare: & questo tal essere nelle cose honeste
 che si desiderano & nō s'hāno, è proprio in noi altri
 nella parte piu eccellente, & però è degno il desiderio
 di tal cosa d'essere accōpagnato da nō lēto amore, di modo
 che piu amplamente puo seguire l'essere desiderabile
 che si truoua nell'honesto, che quel che si truoua nel delectabile,
 si che in tutti due si truoua il desio accōpagnato cō
 l'amore quādo nō s'hāno, elquale nō si truoua nell'utile.
 S O. Mi basta: dichiarami l'altre due parti che restano.
 P H I. Si confà l'honesto cō l'utile nell'amor delle cose
 interamente hauute & possedute: che si come le cose utili di
 poi che si sono acquistate s'amano, cosi la sapiētia et uirtù
 delle cose honeste, dipoi che si posseggono, sono grādemēte
 amate, nella qual cosa l'honesto è dissimile al delectabile:
 perche dipoi ch'el delectabile s'è hauuto, perfetta
 mēte nō s'ama, ma piu presto suol uenire in odio et fastidio.
 adunq; l'honesto è dissimile à tutti due, utile, & delectabile,
 nō solamēte nell'essere accōpagnato sempre da

l'amore, così quādo si desidera & nō s'ha, come quādo si ha et nō si desidera: ilche nō si truoua in alcuno delli altri due . ma ancora è dissimile à loro in un'altra cosa et notabil proprietà, che la uirtù nelli altri due consiste nel mezzo dell'amare è desiderare: il superfluo delle cose delectabili & utili son gli estremi, da quali procedeno tutti li maggior uitij humani. ma nelle cose honeste quāto l'amor & desiderio è superfluo & sfrenato, tātō piu è laudabile & uirtuoso, & il poco di questo è uitio: che chi di tal amor & desiderio fusse priuato, nō solamēte sarebbe uitioso, ma ancora inhumano: perche l'honesto è il uero bene, & il bene (come dice il philosopho) è q̃l che tutti gli huomini desiderano, se bē ciascuno naturalmēte desidera sapere. S O. Altrimēti mi par hauere intesa questa dissimiglianza. P H I. In che modo? S O. Dicono, che dell'honesto l'estremo del superfluo è uirtuoso; perche quāto piu si desidera, ama, & segue, tātō piu è uirtù: & l'estremo del poco è uitio; perche nō è maggiore uitio, che lassare d'amare le cose honeste. nell'altre due, utile & delectabile, si truoua l'opposito: perche la uirtù cōsiste nell'estremo del poco desiderare, amare, e seguire le cose utili e delectabili, e'l uitio cōsiste nell'estremo del molto cercarle, et nell'eccessiua sollicitudine di q̃lle, di sorte, che la uirtù dell'honesto è nell'eccessiua amore di q̃llo, & il uitio nel poco amore; et la uirtù dell'utile et delectabile è in amarle poco, et il uitio in amarle assai. P H I. In alcuna sorte d'huomini è uera q̃sta tua sentetia; perche la uirtù dell'utile et delectabile cōsiste nell'estremo del poco amarle e seguirle: ma nō è uera uniuersalmēte; perche cōmunemēte nella uita morale la uirtù di questi due cōsiste nella medio=

DIALOGO I.

crità, & non in estremo alcuno : che così come è uitio amare troppo l'utile et delectabile, così è uitio ancora il non amarlo, o, per dire meglio, amarlo meno del bisogno, come di sopra t'ho detto. & li Peripatetici è ben uero che in quelli che seguono la uita contemplatiua & intellettuale, nella qual consiste l'ultima felicità, hanno per uitio la cura delle cose utili & il desiderio del delectabile non solo nell'eccesso, ma ancora nel mediocre, & la strettezza è necessaria per la intima contemplatione : perche à l'uso di quelli è non poco impedimento, & il necessario suo consiste in molto meno, che non fa quel de uirtuosi morali, secondo prouano li Stoici ; di modo, che nella uita morale la uirtu consiste nel mezzo delle cose utili & delectabili, et nella uita contemplatiua consiste nell'estremo del poco utile & delectabile, nella uita morale tutti due l'estremi son uitij, nella contemplatiua il uitio consiste solamente nel poco. SO. Conosco, come tutte due le sententie hanno loco: ma dimmi la causa di questa dissimiglianza che si truoua fra l'honesto, l'utile, e l' delectabile. P H I. La causa è questa, che si come il sfrenato appetito della delectatione, & l'insatiable cupidita delle ricchezze son quelle che mettono al fondo la nostra anima intellettiua, & nel loto della materia, & oscurano la mente chiara con la tenebrosa sensualità, così l'insatiabile & ardente amore della sapientia è uirtu delle cose honeste, et quello che fa diuino il nostro intelletto humano, & il nostro fragil corpo uaso di corruzione couertono in instrumeto d'angelica spiritualità. SO. La moderatione et mediocrità nelle cose utili e delectabili non l'hai tu per honeste? P H I. Poi che son uirtu, perche non saranno ancor honeste? SO. Adunq; se sono honeste, l'estre-

mo suo pche è uitio? che tu hai detto le cose honeste hauer la uirtu nell'eccesso, & nō nel poco, et ancor nella mediocrità: et dall'altra parte dici che della mediocrità dell'utile & delectabile l'eccesso è uirtu. questo parimente è cōtradditione. P H I. Poi che hai sottile ingegno, procura di farlo sapiēte. La uirtu che si troua nell'utile et delectabile, nō è per sua natura: perche la sensual dilettatione, ouer la fantastica utilità delle cose esteriori che sono aliene di spiritualità intellettiua, qual è origine delle cose honeste, in quella quanto l'amore & desiderio è piu eccellēte, tãto la uirtu & honestà è piu degna, ma l'utile & l'delettabile solo possono hauere ragiōe intellettuale nella moderatione & mediocrità dell'amore et desiderio di quelle, che tal moderatione & mediocrità è solamēte la uirtu che in quella si truoua, et m̃cando quel mezo piu ò meno è uitio nell'utile & delectabile: perche questi tali amori spogliati di ragione sono cattini & uitiosi, & piu presto d'animali bruti che d'huomini, & il mezo che la ragione fa in questo è solamente uero amore, & da quel mezo si uerifica che quãto piu eccessiuamēte si desidera, ama, e segue, tãto piu ueramēte è uirtu, pche gia tal desiderio nō è piu delectatione, ne utilità, ma dipende dalla moderatione di quelle, ch'è uirtu intellettiua, & ueramēte è cosa honesta. S O. M hai satisfatto delle differētie che si truouano nell'amare & desiderare le cose uolōtarie, & ho inteso la causa di tali differētie, ma io uoglio ancora saper da te d'alcune cose amate & desiderate, di qual sorte delle tre sopradette specie d'amore sono, come è la sanità, i figliuoli, il marito, la moglie, et ancora la potētia, il dominio, l'imperio, l'honore, la fama, et la gloria

DIALOGO I.

che tutte son cose che s' amano et desiderano, & nō è ben manifesto se sono del genere dell' utile, ò del delectabile, ò uero dell' honesto : che se bene in una parte paiano delectabili per la delectatione che si consegue in hauerle, dall' altra parte pare che non sieno, perche dipoi che si hanno & si posseggono ancor s' amano senza uenire in satietà & fastidio, ilche piu presto parrebbe delle cose utili & honeste che delectabili. PHI. La sanità ancor che consegua l' utile, pure il proprio suo è il delectabile : & non è inconueniente, che delle cose delectabili alcune ne sieno utili, cosi come dell' utili molte ne sono delectabili, & in tutte due alcune si truouano honeste. la sanità adunque principalmente ha del delectabile cōueniente alla sua dilectatione, & non solamente è utile, ma ancora è honesta, & per questo la satietà sua nō è noiosa, ne mai uiene in fastidio come l' altre cose puramente delectabili, che quando si posseggono non si stimano, come quando mancano & si desiderano. È un' altra causa ancora, per laquale la sanità non s' ha à noia, ne uiene in fastidio : perche il sentimento della sua delectatione nō è solamēte appresso i sentimenti materiali esteriori, come il gusto à modo delle cose che si mangiano, ò del tatto come la carnal delectatione, ò dell' odorato come gli odori liquali presto uēgono in fastidio ; ma ancora è appresso i sentimēti spirituali, che piu tardi si satiano, perche nō cōsiste in odire, come le dolci harmonie, & le soauì uoci, ne ancora in uedere, come le belle & proportionate figure, anzi la delectatione della sanità si sēte cō tutto il sentimento humano, cosi del sentimento esteriore, come interiore, & ancora nella fantasia, et quādo nō si ha, nō solamē

te si desidera cō l'appetito sensitiuo, ma ancora cō la propria uolontà gouernata dalla ragione, di sorte che è una delectatione honesta, bēche per la cōtinua possessione suo=le essere māco stimata. S O. Mi basta quel che hai detto della sanità: dī de figliuoli. P H I. Li figliuoli bēche qual che uolta sieno desiderati per l'utile, come è per la successione delle ricchezze, & per l'acquisto di quelle, niēte dimāco l'amore suo & natural desiderio è ancor delectabile & però nō si truoua simigliāte nelli animali bruti, d. e le lor delectationi nō si stendono se nō nelli cinque sentimēti esteriori sopra nominati, che se bene il uedere & u=diere i figliuoli causa delectatione à padri, non per questo il fine del suo desiderio è solamēte in hauerli, che la principal delectatione consiste nella fantasia & cogitatione, qual è spiritual potētia, che non è quella di sentimēti esteriori, & per questo nō è la sua satietà fastidiosa, & maggiormente che non si desiderano sol con il puro sensuale appetito, ma ancora la uolontà dirizzata dalla mente rationale, qual è gouernatrice nō errāte della natura, che, come dice il philosopho, mādando alli animali l'indiuidual perpetuità, conōcendosi mortali, desiderano d'essere immortali almanco per li figliuoli, che è desiderio della possibile immortalità delli animali mortali: & per essere in questo differente la delectatione de figliuoli all'altre cose delectabili, segue che quādo si hāno non uengono in satietà fastidiosa, & in q̄sto son simigliāti alla sanità, che non solamēte per la possessione cessa l'amore, anzi dipoi che si sono hauuti s'amano & cōseruano cō efficace diligēza, et q̄sto uiene per il desiderio che gli resta della futura immortalità, di sorte che la delectatione de figliuoli, p'essere

DIALOGO I.

honestà nelli huomini, ha la proprietà del cōtinuo amor che si truoua nelle cose honeste, come interuiene nella sanità. SO. Ho compreso quel che m'hai detto dell'amor de figliuoli: dimmi adesso dell'amore della moglie al marito, et del marito alla moglie. P H I. Manifesta cosa è, che l'amor de maritati è delectabile, ma debbe essere cōgiōto con l'honesto, et per questa causa dipoi che s'è hauuta la delectatione, resta il reciproco amore sempre conseruato, & cresce cōtinuamente per la natura delle cose honeste. Congiugnesi ancora nell'amore matrimoniale l'utile cō il delectabile & honesto, per riceuere continuamente gli maritati utile l'uno dell'altro, ilquale è una gran causa di far seguire l'amore infra di loro, tal che essendo l'amor matrimoniale delectabile, si continua per la compagnia che ha con l'honesto ò con l'utile & con tutti due insieme. SO. Dimmi hora del desiderio che hāno gli huomini della potentia, dominio, & imperio, di che sorte è, et come s'intitula l'amor di quelli. P H I. Amare e desiderare le potētie è del delectabile cōgiōto cō l'utile: ma perche la sua delectatione nō è materiale quanto al sentimento, ma spirituale nella fantasia e cogitatione humana, & ancora per essere cōgiōta cō l'utile, però gli huomini che possiedono le potētie nō si satiano di quelle, anzi i regni, imperij, & dominij, dipoi che sono acquistati, s'amano et conseruano con astutia, & solitudine, nō perche habbino dell'honesto, che in uero in pochi di simili desiderij si truoua honestà, ma perche l'imaginatione humana, nella qual cōsiste la delectatione, non si satia come li sentimenti materiali, anzi di sua natura è poco satiabile, et tātō piu per essere qlli desiderij nō māco dell'utile che del delectabile,

bile, il quale è causa d'amare tali dominij posseduti, et di
 conseruarli con grande solitudine, desiderando sempre
 crescerli con cupidità insatiabile, & appetito sfrenato.
 S O. Mancami à sapere dell' honore, gloria, & fama, in
 qual delle tre sorti d'amore si deue collocare. P H I L' ho
 nore è di due sorti. l'uno falso & bastardo, & l'al-
 tro uero & legitimo. il bastardo è il lusinghiero della po-
 tentia, il legitimo è premio della uertù. l'honore bastar-
 do, che li potenti desiderano & procurano, è della sorte
 del dilettabile: ma perche la sua diletatione nō consiste
 nel satiabile sentimento, ma solamente nell'insatiabil fan-
 tasia, però non interuiene in quella satietà alcuna, come
 accade nell'altre cose dilettabili, anzi se bene gli manca
 l'honesto, perche in effetto è aliena da ogni honestà, non
 manco dipoi che è acquistato si cōtinua & conserua con
 desiderio d'insatiabile augumento. ma l'honore legitimo
 come che sia premio delle uertù honeste, se bene è di sua
 natura delectabile, la sua delectatione è mescolata con
 l'honesto, & per questo & per essere ancora il soggetto
 suo la smisurata fantasia, interuiene che, dipoi che s'è ac-
 quistata, s'ama & desidera l'augumento suo con insatia-
 bil desiderio, & nō si contēta la fantasia humana di cōse-
 guire l'honore & gloria per tutta la uita, ma ancora
 la desidera & procura largamente per dipoi la morte,
 laqual propriamente si chiama fama. è ben uero, ancor
 che l'honore sia premio della uertù, non però è debito fi-
 ne de gli atti honesti & uirtuosi, ne per quello si debbe
 operare: perche la fine dell'honesto consiste nella perfec-
 tione dell'anima intellettiua, laquale con li uirtuosi atti si
 fa uera, netta, & chiara, & con la sapientia si fa orna-

Leone Hebreo.

C

*honore di
 soi sort.*

DIALOGO I.

ta di diuina pittura : però non puo consistere nell'oppi-
 nione de gli huomini che pongono l'honore & la gloria
 nella memoria & scrittura che conseruano la fama, ne
 máco debbe consistere il proprio fine della pura honesta
 nel fantastico diletto che piglia il glorioso della gloria, et
 il famoso della fama. questi son bene i premij che debita-
 mente debbeno conseguire i uirtuosi, ma non il fine che li
 muoue à fare l'opere illustri. debbesi lodare la uirtu ho-
 nesta, ma nõ si debbe operare la uirtu per essere lodato :
 et se ben li lodatori fanno crescere la uirtu, scemaria piu
 presto quãdo essa lode fusse il fine perche si facesse : ma
 per la colligatione, che hãno tali delectationi con l'hone-
 sto, sempre sono apprezzate, et amate, et sempre si deside-
 ra augumẽtarle. S O. Di q̃lle cose che t'ho domãdato, son
 satisfatta, et conosco essere tutte della sorte del dilettabile
 fantastico : ma in alcune si mescola l'utile, & in alcune
 altre l'honesto, et in alcune tutti due, et per q̃sto l'habito
 suo non genera satieta ne fastidio. al presente mi resta à
 sapere da te dell'amicitia humana, et amor diuino, di che
 sorte sono, e di che cõditione. P H I. L'amicitia de gli hu-
 mini qualche uolta è per l'utile & qualche uolta per il
 delectabile, ma q̃sti nõ sono perfetti amici, ne ferma ami-
 citia : perche leuata l'occasione di tali amicitie, uoglio di-
 re che cessando l'utile & la delectatione, finiscono et dis-
 soluõsi le amicitie, che da q̃lle nascono. ma la uera amici-
 tia humana è q̃lla che è causa dell'honesto, et uincolo de
 le uirtu: perche tal uincolo è indissolubile, et genera ami-
 citia ferma et interamẽte perfetta. questa è solamẽte fr.
 tutte l'amicitie humane la piu cõmedata & lodata, &
 è causa di colligare gli amici in tãta humanita, ch'el be-

ne ò male proprio di ciascuno di loro è còmunē all'uno e l'altro, & qualche uolta diletta più il bene & attrista il male all'amico che al proprio patiente, & spesso piglia l'huomo parte de gli affanni dell'amico per alleggerirlo di quelli, ò ueramente per soccorrerlo con l'amicitia nelle sue fatiche, che la còpagnia nelle tribulationi è causa che m'aco si sentono, et il philosopho diffinisce tali amicitie dicendo, ch'el uero amico è un' altro se medesimo, per denotare che chi è nella uera amicitia ha doppia uita costituita in due persone, nella sua, e in quella dell'amico, tal che l'amico suo è un' altro se medesimo, & ciascuno di loro abbraccia in se due uite insieme, la propria sua, & quella dell'amico, & con eguale amore ama tutte due le persone, & parimente conserva tutte due le uite, & per questa causa còmanda la sacra scrittura l'honestā amicitia dicēdo, Amarai il prossimo come te medesimo. uouole che l'amicitia sia di sorte, che si faccino uniti parimente, & un medesimo amore sia nell'animo di ciascuno de gli amici. & la causa di tale unione & colligatione è la reciproca uirtù ò sapiētia di tutti due gli amici, laquale per la sua spiritualità et alienatione da materia et astratione delle conditioni corporee rimuoue la diuersità delle persone all'indiuinatione corporale, & genera ne gli amici una propria essentia mētale conservata con sapere & cò un amore & uolontà còmunē à tutti due, così priuata di diuersità & discrepantia, come se ueramente il soggetto dell'amore fusse una sola anima et essentia còservata in due persone, & nò multiplicata in q̃lle. & in ultimo dico questo, che l'amicitia honesta fa d'una persona due, & di due una. S O, Dell'amicitia humana in

DIALOGO I.

poche parole m'hai detto assai cose. ueniamo à l'amor di uino, che desidero saper di quello, come del supremo & maggiore che sia. P H I. L'amor diuino non solamēte ha dell'honesto, ma cōtiene in se l'honestà di tutte le cose & di tutto l'amor di quelle, come che sia: perche la diuinità è principio, mezo, & fine di tutti gli atti honesti. S O. Se è principio, come puo essere fine, & ancor mezo? P H I. È principio, perche dalla diuinità dipende l'anima intellettiua agēte di tutte l'honestà humane, laquale non è altro che un piccolo razzo dell'infinita chiarezza di Dio appropriato all'huomo per farlo rationale, immortale, & felice. et ancora questa anima intellettiua per uenire à fare le cose honeste bisogna che participi del lume diuino: perche non ostante che quella sia prodotta chiara, come razzo della luce diuina, per l'intendimēto della colligatione che tiene col corpo, & per essere offuscata dalla tenebrosità della materia, non puo peruenire all'illustri habiti della uirtù, & lucidi concetti della sapiētia, se non ralluminata dalla luce diuina in tali atti & cōditioni, che così come l'occhio, se ben da se è chiaro, non è capace di uedere i colori, le figure, & altre cose uisibili, senza essere illuminato dalla luce del sole, laquale distribuita nel proprio occhio & nell'oggetto che si uede, & nella distantia che è fra l'uno & l'altro, causa la uisione oculare attualmēte, così il nostro intelletto, se ben'è chiaro da se, è di tal sorte impedito nelli atti honesti & sapienti dalla cōpagnia del rozo corpo, & così offuscato, che gliè di bisogno essere illuminato dalla luce diuina; laquale reducendolo dalla potentia all'atto, & illuminato le specie & le forme delle cose procedenti dall'atto cogi-

tatiuo, quale è mezo fra l'intelletto e le specie della fantasia, il fanno attualmente intellettuale, prudente, & sapiente, inclinato à tutte le cose honeste, e retinente dalle dishoneste; & leuandoli totalmēte tutta la tenebrosità, resta lucido in atto perfettamente: si che nell'un modo & nell'altro il sommo Dio è principio, dalquale tutte le cose honeste humane depēdeno, così la potentia, come l'atto di quelle. & essendo il supremo Dio pura, somma bontà, honestà, et uirtù infinita, bisogna che tutte l'altre bontà, & uirtù dependino da lui, come da uero principio et causa di tutte le perfettioni. S O. Giusto è ch'el principio delle cose honeste sia nel sommo fattore: ne in questo era dubbio alcuno: ma in che modo è mezo, et fine di q̃lle?

P H I. La pia diuinità è mezo à ridurre ad effetto ogni atto uirtuoso & honesto: perche essendo la prouidentia diuina appropriata con maggior specialità à quelli che partecipano delle diuine uirtù, & tanto piu particolarmente, quanto piu partecipano di quelle, non è dubbio che non sieno grandemēte adiutrici nell'opera di tali uirtù, dādo aiuto à quelli tali uirtuosi per cōseguire gli atti honesti & ridurreli à perfettione. ancora è mezo in tali atti in un' altro modo: perche come cōtiene in se tutte le uirtù et eccellētie, è effempio imitatiuo di tutti quelli che cercano operare uirtuosamēte. qual maggior pietà & clemētia, che quella della diuinità? qual maggior liberalità, che quella, che di se fa parte à ogni cosa prodotta? qual piu intiera giustitia, che quella del suo gouerno? qual maggior bontà, piu ferma uerità, piu profonda sapientia, piu diligente prudentia, che quella che conosciamo essere nella diuinità? non perche la conosciamo

DIALOGO I.

secondo l'essere che ha in se medesima, ma per l'opere sue che uediamo nella creatione & conseruatione delle creature dell'uniuerso, di modo che chi cōsidera nelle uirtu diuine, l'imitatione di quelle è uia & mezo à tirarci à tutti gli atti honesti & uirtuosi, & à tutti i sauij concetti, à quali l'humana cōditione puo arriuare; che non solamente Dio è padre à noi nella generatione, ma maestro & marauiglioso amministratore, per attraherci à tutte le cose honeste mediante li suoi chiari & manifesti essempli. S O. Mi piace molto che l'onnipotēte Dio nō solamente sia principio d'ogni ben nostro, ma ancor mezo. uorria sapere in che modo è fine. P H I. Solo Dio è fine regolato di tutti gli atti humani: perche l'utile è per acquistare il conueniēte delectabile, & la necessaria delectatione è per la sustentatione humana, laquale è per la perfettione dell'anima, et questa si fa perfetta primamēte con l'habito uirtuoso, & dipoi di quello uenendo alla uera sapiētia, il fine della quale è il conoscere Dio, quale è somma sapiētia, somma bontà, & origine d'ogni bene. & questo tale conoscimēto causa in noi immenso amore pieno di eccellentia & honesta: perche tanto è amata la cosa honestamēte, quanto è conosciuta per buona; & lo amore di Dio debbe eccedere ogni altro amore honesto, & atto uirtuoso. S O. Io ho inteso che altra uolta hai detto, che per essere infinito, & in tutta perfettione, non si puo conoscere dalla mēte humana, laquale è in ogni cosa finita & terminata: perche quello che si conosce si debbe cōprēdere. & come si cōprēdera l'infinito dal finito, & l'immēso dal poco? & nō potēdosi conoscere, come si potra amare? che tu hai detto che la cosa buona bisogna

conoscerla, prima che s'ami. P H I. L'immēso Dio tanto s'ama, quanto si conosce: & così come da gli huomini interamēte nō puo essere conosciuto, ne ancor la sua sapiētia dalla gente humana, così non puo interamente essere amato in quel grado da gli huomini che dalla parte sua si conuiene: ne la nostra uolonta è capace di così eccessiuo amore, ma de' la nostra mente è conoscere secondo la possibilita del conoscere, ma non secondo l'immēsa eccellentia del conosciuto: ne la nostra uolonta ama secondo che lui è degno d'essere amato, ma quanto si puo estēdere in lui nell'atto amatorio. S O. si puo ancor conoscere la cosa che per il conoscente non si comprēda? P H I. Basta che si comprenda quella parte che della cosa si conosce: che il conosciuto si comprēda dal conoscente secondo il potere del conoscente, & non secondo quello del conosciuto. non ueditu che s'imprime & comprende la forma dell'huomo nel specchio, non secondo il perfetto essere humano, ma secondo la capacita & forza della perfettione del specchio, ilquale è solamente figuratiuo, & nō essenziale: il fuoco è cōpreso dall'occhio, non secondo la sua ardente natura, che se così fusse l'abbrucciaria, ma solamente secondo il colore, & figura sua. & qual maggiore essemplio che essere compreso il grande emisferio del cielo da si piccola parte come è l'occhio? uedi che è tanta la sua piccolezza, che si truoua alcun fauio che crede essere indiuisibile, senza potere ricenere alcuna diuisione naturale. però l'occhio comprende le cose secondo la sua forza oculare, sua grandezza, & sua natura, ma non secondo la conditione delle cose uiste in se medesimo: & di questa sorte comprende il no-

C iij

DIALOGO I.

stro piccolo intelletto l'infinito Dio, secondo la capacità
 et forza intelligibile humana, ma non secondo il pelago
 senza fondo della diuina essentia, et immensa sapientia,
 allaqual cognitione segue et respōde l'amor di Dio con-
 forme all'habilità della uolontà humana, ma non pro-
 portionata all'infinita bōtà di esso ottimo Dio. S O. Dim-
 mi, se in questo amor di Dio si mescola desiderio. P H I.
 Anzi non è mai spogliato l'amor diuino d'ardente desi-
 derio, ilqual è d'acquistare quel che manca del conosci-
 mento diuino, di tal modo che crescendo il conoscimento,
 cresce l'amore della diuinità conosciuta, che eccedendo
 l'essentia diuina il conoscimento humano in infinita pro-
 portione, et non manco la sua bontà l'amor che gli hu-
 mani gli portano, però resta all'huomo sempre felice, ar-
 dentissimo, et sfrenatissimo desiderio di crescere sempre
 il conoscimēto et amor diuino: delqual crescimēto l'huo-
 mo ha sempre possibilità dalla parte dell'oggetto cono-
 sciuto et amato: bēche dalla parte sua potria essere fus-
 sero determinati tali effetti in quel grado che l'huomo
 piu innāci non puo arriuare, ouero che ancor dipoi del-
 l'essere nell'ultimo grado gli resta impressione di deside-
 rio, per sapere quel che gli māca senza posservi mai per-
 uenire, ancor che fusse beato, per l'eccellentia dell'animo
 oggetto sopra la potentia et habito humano. benche tal
 restante desiderio ne beati nō debbe causare passione per
 il mancamēto, poi che nō è impossibilità humana hauer
 piu, anzi gli da sōma diletatione l'essere uenuti nell'estre-
 mo della sua possibilità, et nel conoscimēto et amor diui-
 no. S O. Poi che siamo uenuti à q̄sto, uorria saper in che
 modo consiste questa beatitudine humana. P H I. Diuer-

se sono state l'opinioni delli huomini nel soggetto della felicità. molti l'hanno posto nell'utile & possessione di beni della fortuna, & abundantia di quelli fin che dura la uita. ma la falsità di questa opinione è manifesta: per che simili beni esteriori sono causati per l'interiori, di modo che questi dependono da quelli, & la felicità debbe consistere nelli più eccellenti, & questa felicità è fine dell'altre, & non per nissuno altro fine, ma tutti son per questo, massime che simili beni esteriori sono in potere della fortuna, & la felicità debbe essere in potere dell'huomo. alcuni altri hanno hauuta diuersa opinione, dicendo che la beatitudine consiste nel delectabile: & questi sono gli Epicurei, quali tengono la mortalità dell'anima, & nissuna cosa credono essere felice nell'huomo eccetto la delectatione in qual si uoglia modo. ma la falsità di questa loro opinione non è ancora occulta: perche il delectabile corrompe se medesimo quando uiene in satietà & fastidio, & la felicità da intiero contentamento & perfetta satisfattione, & di sopra habbiamo detto che el fine del delectabile è l'honesto, & la felicità non è per altro fine, anzi è causa finale d'ogni altra cosa, si che senza dubbio la felicità consiste nelle cose honeste, & nelli atti & habiti dell'anima intellettuale, qual sono li più eccellenti & fine delli altri habiti humani, & son quelli mediante liquali l'huomo è huomo, & di più eccellentia che nissuno altro animale. S O. Quanti, & quali sono questi habiti delli atti intellettuali? P H I. Dico che son cinque, Arte, Prudētia, Intelletto, Scientia, & Sapientia. S O. In che modo le diffinisci? P H I. L'arte è habito delle cose da farsi secondo la ragione, & son quelle che si fanno con le mani & con

*habiti
intellettuali
cinque.*

DIALOGO I.

opera corporale, & in questo habito s'intercludeno tutte l'arti meccaniche, nelle quali s'adopera l'instrumento corporale. La prudentia è habito delli atti agibili secôdo la ragione, & consiste nell'opera de buoni costumi humani, & in questa s'interclude tutte le uirtu che s'operano mediante la uolonta, & gli effetti uolontarij d'amore et desiderio: l'intelletto del quale è principio di sapere, quali habiti son conosciuti & concessi da tutti naturalmete, quando li uocaboli sono intesi, come è quello, ch'el bene si debbe procurare, & il male fuggire, & che li contrarij non possono stare insieme, & altri simili, nei quali la potentia intellettina s'opera nel suo primo essere. La sciëtia è habito della cognitione, & conclusione, qual si genera delli sopradetti principij, & in questa s'interclude le sette arti liberali, nella quale s'opera l'intelletto nel mezzo del suo essere. La sapientia è habito di tutte due insieme, che è di principio & di còclusione di tutte le cose che hãno essere. questa sola arriua al conoscimëto piu alto del le cose spiritali, & li Greci la chiamano theologia, che uol dire scientia diuina: et chiamosi prima philosophia, per essere capo di tutte le scientie: & il nostro intelletto s'opera in questa nel suo ultimo & piu perfetto essere.

S O. La felicità in quale di questi due habiti ueri còsiste?

P H I. Manifesto è, che non còsiste in arte, ne in cose artificiali, che piu presto leuano la felicità che la procacciano: ma consiste la beatitudine nelli altri habiti, gli atti de quali s'includeno in uirtu, ò sapientia, nelle quali ueramente la felicità consiste.

S O. Dimmi piu particolarmente, in qual di queste due consiste ultimamete la felicità, ò nella uirtu, ò nella sapientia.

P H I. Le uirtu morali son uie

necessarie per la felicità, ma il proprio soggetto di quelle è la sapientia, laquale non saria possibile hauerla senza le uirtu morali, che chi nō ha uirtu nō puo essere sapiēte, così come il sauiο non puo essere priuato di uirtu, di modo che la uirtu è la uia della sapientia & lei il loco della felicità. S O. Molte sono le sorti del sapere, & diuerse sono le scientie, secondo la moltitudine delle cose acquistate, & la diuersità & modo che son conosciute dall'intelletto. dimmi adūq; in quali et in quāte cōsiste la felicità, s'è in conoscere tutte le cose che si truouano, ò in parte di q̃lle, ò se cōsiste nella cognitiōe d'una cosa sola, et qual potria essere q̃lla cosa, che la sua sola cognitiōe fa il nostro intelletto felice. P H I. Furono alcuni sapiēti, che stimorono cōsistere la felicità nella cognitione di tutte le scientie delle cose, et in tutte senza m̃acarne alcuna. S O. Che ragione mostrano in cōfirmatiōe della loro oppiniōe? P H I. Dicono, ch'el nostro intelletto è in principio et pura potētia d'intēdere, laqual potētia nō è determinata ad alcūa sorte di cose, ma è cōmune et uniuersale à tutte: et (come dice Aristotile) la natura del nostro intelletto è possibile à intēdere et riceuere ogni cosa, come la natura dell'intelletto agēte, che è q̃llo che fa le simili intellettive, et illumina di q̃lle il nostro intelletto, e li fa fare ogni cosa intellettuale, et illumina & imprime ogni cosa nell'intelletto possibile, et nō è altro che essere ridotto dalla sua tenebrosa potētia all'atto, illuminato p l'intelletto agēte. segue che sua ultima p̃fettione, et sua felicità debbi cōsistere nell'essere intieramēte ridotto di potētia in atto di tutte le cose che hāno essere: perche essēdo esso in potētia à tutte, debbe esser la sua p̃fettiōe et felicità in conoscerle tutte, di sor

DIALOGO I.

te che nissuna potetia ne m'acquetto resti in lui: et questa è l'ultima beatitudine & felice fine dell'intelletto humano, nel qual fine dicono ch'el nostro intelletto è priuato in tutto di potentia, & è fatto attuale, & in tutte le cose s'unisce & conuerte nel suo intelletto agente illuminante, per la remotione della potentia, qual causa la sua diuersità, & in questo modo l'intelletto possibile si fa puro in atto: laquale unione è ultima perfettione, & la uera beatitudine: & questa si chiama felice copulatione dell'intelletto possibile con l'intelletto agente. S O. Questa loro ragione non mi pare manco efficace, che alta, ma piu presto mi pare che inferisca il non essere della beatitudine ch'el modo dell'essere suo. P H I. Perche? S O. Perche se non puo essere l'huomo beato fin che non habbi conosciuto tutte le cose, non potra mai essere: ch'è quasi impossibile un huomo uenire in cognitione di tutte le cose che sono, per la breuita della uita humana, & la diuersità delle cose dell'uniuerso. P H I. Vero è quel che dici, & manifestamente è impossibile che un huomo conosca tutte le cose, & ciascuna per se separatamente: peroche in diuerse parti della terra si truoua tante diuerse sorti di piante et d'animali terrestri et uolatili, et altri misti non animati, che un huomo non puo scorrere tutto il cerchio della terra per conoscerli et uederli tutti, et molto meno quando potesse uedere il mare et sua profondita, nellaquale si truouano molte piu specie d'animali che nella terra, tanto che si dubita di qual si truoui piu numero al mondo, o di occhi, o di peli, perche si stima non essere meno il numero delli occhi delli animali marini ch'el numero de peli delli animali terrestri ne fa bisogno esplicare l'incopresi

bil conoſcimento delle coſe celeſti, ne del nũero delle ſtelle dell'ottaua ſphera, ne della natura et proprieta di ciaſcuna, la moltitudine delle quali formano quarãtaotto figure celeſti, delle quali dodeci ſono nel Zodiaco, che è la uia per laquale il Sole fa il ſuo corſo, & uintiuna figura ſono alla parte ſettentrionale dell'equinottio fino al polo artico manifeſto à noi altri, qual chiamano tramontana: & l'altre quindecim figure, che reſtano, ſon quelle che noi altri poſſiamo uedere nella parte meridionale dalla linea equinottiale fino al polo antartico à noi altri occulto. & nõ è dubbio che in quella parte meridionale circa del polo ſi truouano molte altre ſtelle in alcune figure à noi altri incognite, per eſſere ſempre ſotto il noſtro emiſperio, del qual ſiamo ſtati migliara d'anni ignoranti, benchè al preſente ſe n'habbia qualche notitia, per la nuoua nauigatione de Portugheſi & ſpagnuoli. ne biſogna eſprimere quel che non ſapiamo del mondo ſpirituale, intellettuale, & angelico, & delle coſe diuine, delle quali noſtra cognitione è minore, che una goccia d'acqua in cõparatione di tutto il mare oceano. & laſſo ancor di dire quante coſe ſono di q̃lle, che uediamo, che nõ le ſapiamo, & ancor delle proprie noſtre, tãto che ſi truoua chi dice le proprie differentie eſſere à noi altri ignoranti. ma almanco non ſi dubita eſſere molte coſe nel mōdo che non le poſſiamo uedere ne ſentire, & per queſto non le poſſiamo intendere, che (come dice il philoſopho) niſſuna coſa è nell'intelletto che prima non ſia nel ſentimento. S O. Come non uedi tu che le coſe ſpirituali s'apprendeno per l'intelletto, ſenza eſſere mai uiſte ò ſentite? P H I. Le coſe ſpirituali ſon tutte intelletto, & l'intellettual luce è nel-

DIALOGO I.

l'intelletto nostro, come è in se medesima, per unione, & per propria natura, ma è come le cose sensate che hauendo bisogno dell'intelletto per l'opera dell'intellettione si riceuono in quello come una cosa nell'altra si riceue: che, per essere tutti materiali, con uerità si dice, che non possono essere nell'intelletto, se prima non si truouano nel senso che materialmente le conosce. S O. Tutti quelli, che intendono le cose spirituali, crediti che l'intendino per quella unita & propria che hanno con il nostro intelletto? P H I. Non dico questo, se bene è questa la perfetta congiuntione delle cose spirituali. si truoua un'altro modo ancora, che si conoscono le cose spirituali per l'effetti uisti, ò sentiti, come uedi che per il continuo mouimento del cielo si conosce che il motore non è corpo ne uirtu corporea, ma intelletto spirituale separato da materia, si che se l'effetto del suo mouimento non fusse prima nel sentimento, non saria conosciuto. Doppo questa cognitione ne uiene un'altra piu perfetta delle cose spirituali, che si fa intendendo il nostro intelletto la scientia intellettuale in se medesima trouandosi in atto, per la identità della natura et unione sensuale che ha con le cose spirituali. S O. Intendo questo. non lassiamo il filo. tu dici, che la beatitudine non può consistere nel conoscimento di tutte le cose: perche è impossibile. uorria sapere come alcuni huomini sanij habbino dato loco à tale impossibilita, non possendo consistere in quella felicità humana. P H I. Quei tali non intendono consistere la beatitudine nella cognitione di tutte le cose particolari distribuitamente, ma chiamano sapere tutte le cose, il sapere di tutte le scientie che trattano di tutte le cose, in uno certo ordine & uniuersalita, che dando notitia del-

la ragione di tutte le cose & di tutte le sorte dell'essere suo, danno uniuersal conoscimento di tutte, se bene alcune particolarmente non si truouano nel sentimēto. S O. Et questo conoscimento di tutte le scientie è possibile che l'habbi un huomo? P H I. La possibilita di questo è molto lontana: onde il philosopho dice, che tutte le sciētie da una parte sono facili da trouarsi, & dall'altra difficili, son facili in tutti gli huomini, & difficili in uno solo, & se pure si trouassero, la felicità nō puo consistere in conoscimento di molte & diuerse cose insieme: perche (come il philosopho dice) la felicità non consiste in habito di cognitione, ma nell'atto di q̃llo: ch'el sapiēte quādo dorme nō è felice, ma quādo fruisce & gode dell'intelligētia è felice. adūq; se così è, in uno solo atto d'intēdere di necessi- ta cōsiste la beatitudine: perche se bene si possono tenere insieme molti habiti di sciētia, nō però si puo attualmēte intendere piu che una cosa sola, di modo che la felicità nō in tutte, ne in molte ò diuerse cose conosciute puo cōsi- stere, ma solamēte in cognitione d'una cosa sola bisogna che cōsista. È ben uero, che per uenire alla beatitudine bi- sogna prima grande perfettione in tutte le scientie, così nell'arte del dimostrare, & diuidere la uerità dal falso in ogni intelligētia & discorso, laquale si chiama logica, come nella philosophia morale, ò nell'usare della pruden- tia, & delle uirtu agibili, come ancora nella philosophia naturale, che è della natura di tutte le cose che hāno mo- uimēto, mutatione, ò alteratione, come ancora nella philo- sophia mathematica, quale è delle cose che hāno quātita, ò numerabili, ò mēsurabili: laquale se si conosce di nume- ro assoluto, fa la scientia dell'arismetica; & se è di nu-

DIALOGO I.

mero di uoci, fa la scientia della musica; & essendo di misura assoluta, fa la scientia della geometria; & se tratta della misura de corpi celesti & suoi mouimenti, fa la scientia dell'astrologia. & sopra tutto bisogna essere perfetto in quella parte della dottrina che è piu prossima alla felice congiuntione, laquale è la prima philosophia, che sola si chiama sapientia: & questa tratta di tutte le cose che hāno essere, & di quelle intende piu principalmente, quanto maggior & piu eccellente essere hāno. questa sola dottrina tratta delle cose spiritali & eterne, l'essere delle quali circa la natura è molto maggiore & piu conosciuta che l'essere delle cose corporee et corruttibili, benché sieno manco conosciute da noi altri che le corporee, per non potersi comprendere da nostri sensi come quelle, tal che il nostro intelletto è nella cognitiōe come l'occhio del spiritello alla luce & cose uisibili, che la luce del sole che in se è la piu chiara non la puo uedere, perche il suo occhio non è bastante à tātā chiarezza, & uede il lustro della notte, che gli è proportionato. questa sapientia & prima philosophia è q̄lla che arriua al conoscimento delle cose diuine possibili all'humano intelletto: & questa causa si chiama theologia, che uuol dire sermone di Dio, di sorte che il sapere delle diuerse scientie è necessario per la felicità, ma essa non consiste già in quelle, anzi in una perfettissima cognitione d'una cosa sola. S O. Dichiarami, che cognitione è q̄sta, & di che cosa, che sola fa l'huomo beato: che, sia qual si uoglia, à me pare strano che habbi à precedere in causa della felicità la cognitione della parte alla cognitione del tutto: che quella prima ragione per laquale cōcludesti consistere la felicità nell'attuale

conoscimento

mento di tutte le cose, ò scientie nelle quali nostro intellecto è in potetia, mi pare che cōcluda, che, essendo quello in potentia, tutta la sua beatitudine debbe cōsistere in conoscerle tutte in atto : et se così è, come puo essere felice cō una sola cognitione, come tu dici ? P H I. Gli argomenti tuoi cōcludeno, ma le ragioni dimostrano piu, come la uerita non puo essere cōtraria della uerita, & bisogna dar luogo all'uno ò all'altro : & debbi intēdere, che la felicità cōsiste nel conoscere una cosa sola, che nel conoscimēto di tutte ciascuna per se diuisamēte non puo cōsistere, anzi tutte insieme in uno conoscimēto d'una sola cosa, nel laquale sono tutte le cose dell'uniuerso, et quella conosciuta, si conoscono tutte insieme in uno atto, et in maggiore perfettione che se fussero conosciute ciascuna da per se diuisamēte. S O. Qual è questa cosa, che essendo solamente una, è tutte le cose insieme ? P H I. L'intelletto di sua propria natura nō ha un'essentia signalata, ma è tutte le cose : & se è intelletto possibile, è tutte le cose in potetia : che la sua propria essentia non è altro che l'intēdere di tutte le cose in potetia : & se è intelletto in atto, puro essere, et pura forma, cōtiene in se tutti li gradi dell'essere, & delle forme, & de gli atti dell'uniuerso, tutti insieme in essere, in unita, & in pura simplicità, di modo che chi lo puo conoscere uedēdolo in essere, conosce in una sola uisione, & semplicissima cognitione tutto l'essere di tutte le cose dell'uniuerso insieme, in molta maggiore perfettione, & purità intellettuale di quelle che si truouano in se medesime : perche le cose materiali hāno molto piu perfetto essere nell'attuale intelletto, che in quello che hanno in se proprio : si che con il solo conoscimēto dell'attuale

Leone Hebreo.

D

DIALOGO I.

intelletto si conosce il tutto delle scientie delle cose, & si fa l'huomo beato. S O. Dichiarami adunque, che intelletto è questo che conoscendosi causa la beatitudine. P H I. Tengono alcuni che sia l'intelletto agente, che, copulandosi con il nostro intelletto possibile, ueggono tutte le cose in atto insieme con una sola uisione spirituale & chiarissima, per laquale si fa beata. Altri dicono, che la beatitudine è quando nostro intelletto illuminato totalmente dalla copulatione dell'intelletto agente è fatto tutto attuale senza potentia, et uede in se medesimo secondo sua infima essentia intellettiua, nella quale sono : & uede tutte le cose spiritualmente, & in uno & medesimo intelligente la cosa intesa, et l'atto dell'intellettione, senza alcuna differenza, ne diuersità di scientia. Ancora questi dicono, che quando in tal modo il nostro intelletto è essentiatto, si fa et resta uno medesimo essentialmente con l'intelletto agente, senza restare in loro alcuna diuisione, ò multiplicatione. et in questi modi ragionano della felicità i piu chiari philosophi : & largo saria, ma non proportionato al nostro parlamento, il dire quello che adducono in pro et in contra : ma quello, ch'io ti dirò, è, che gli altri che piu contéplano la diuinità dicono (et io con quelli insieme) che l'intelletto attuale che illumina il nostro possibile, è l'altissimo Dio, & cosi tengono per certo che la beatitudine consiste nella cognitione dell'intelletto diuino, nel quale sono tutte le cose primamente, & piu perfettamente, che in alcuno intelletto creato : perche in quello sono tutte le cose essentialmente, non solamente per ragione d'intelletto, ma ancor causalmente, come in prima & assoluta causa di tutte le cose che sono, di modo ch'è la causa che le pro=

duce, la mente che le conduce, la forma che l'informa,
 & per il fine che l'indirizza son fatte, et da lui uengo=
 no, & in lui ultimamente ritornano come in ultimo &
 uero fine & comune felicità: & è il primo essere: &
 per sua participatione tutte le cose sono: lui è il puro at=
 to, lui il supremo intelletto, dal quale ogni intelletto, at=
 to, forma, & perfezzione dipende, & à quello tutte s'in=
 dirizzano, come à perfettissimo fine, et in esso spiritual=
 mente stanno senza diuisione, ò multiplicatione alcuna,
 anzi in simplicissima unità. esso è il uero felice. tutti hā=
 no bisogno di lui, & lui di nissuno: uedendo se medesi=
 mo, tutti conosce, & uedendo è da se uisto, & la sua ui=
 sione tutta è somma unità à chi il puo uedere: & se ben
 non è capace, conosce di quello quanto è capace: & ue=
 dendo l'intelletto humano ò angelico secondo la sua ca=
 pacità et uirtù tutte le cose insieme in somma perfettio=
 ne, partecipa la sua felicità, & per quella si fa & resta
 felice secondo il grado del suo essere. Non ti dirò piu di
 questo: perche la qualita della nostra narratione nol cō=
 sente, ne ancor la lingua humana è sufficiēte à esprime
 re perfettamente quello che l'intelletto in questo sente, ne
 per le uoci corporali si puo esprimere l'intellettual puri=
 ta delle cose diuine. basta che sappi, che la nostra felicità
 consiste nel conoscimento & uisione diuina, nella quale
 tutte le cose perfettissimamente si ueggono. S O. Non ti
 dimandarò piu di questo caso, che mi pare basti in quāto
 à le mie forze, se gia non è superfluo. ma un dubbio
 m'occorre, ch'io ho inteso altre uolte che la felicità non
 consiste precisamente in conoscere Dio, ma in amarlo, &
 fruirlo con dilettatione. P H I. Essendo Dio il uero &

D ij

DIALOGO I.

solo oggetto della nostra felicità, noi altri l'amiamo con
 conoscimento & amore, & li sapienti furono diuersi in
 questi due atti, cioè s'el proprio atto della felicità è cono-
 scere Dio, ouero amarlo: & à te deue bastare il sapere,
 che l'uno & l'altro atto fa di bisogno nella beatitudine.
 S O. Vorria sapere la ragione che ha mosso ciascuno de
 l'inuentori di queste due sententie. P H I. Quelli, che ten-
 gono che la felicità consiste in amare Dio, fanno questa
 ragione, che la beatitudine cōsiste nell'ultimo atto che la
 nostra anima opera uerso di Dio, per essere quello l'ulti-
 mo fine humano: & come sia che prima bisogna cono-
 scerlo & dipoi amarlo, ne segue che non nel conoscimen-
 to, ma nell'amor di Dio, che è l'ultimo atto, consiste la fe-
 licità. S' aiutano ancora della dilettatione, che è principa-
 le nella felicità, laquale è àella uolontà. onde dicono, che
 il uero atto felice è uolontario, cioè l'amore nelquale cōsi-
 ste la delectatione, & non nell'atto intellettuale: perche
 non partecipa così della delectatione. gli altri in cōtrario
 fanno questa ragione, & dicono che la felicità cōsiste ne
 l'atto della principale & piu spirituale potentia dell'ani-
 ma nostra: & come sia che l'intellettiua potentia è piu
 principale che la uolontà & piu astratta da materia, ne
 segue che la beatitudine non consiste nell'atto della uolon-
 tà, che è amarlo; ma dicono che al conoscimento segue-
 no l'amor e la delectatione come accessorie, ma che non
 sono il fin principale. S O. Non manco efficace mi pare
 l'una ragione che l'altra: pur uorria sapere la tua de-
 terminatione. P H I. È difficile cercare di terminare una
 cosa tanto disputata da gli antichi philosophi & moder-
 ni theologi: ma per contentarti, sol questo ti uoglio dire.

in questa nostra narratione, con laquale m'hai disuiato dal dirti come desiderio l'afflittione del mio animo uerso di te. S O. Di questo solamente: & dipoi che saremo sati delle cose diuine, piu puramete potremo parlare della nostra amicitia humana. P H I. Fra le prepositioni, che sono uere, & necessarie, l'una è, che la felicità cōsiste ne l'ultimo atto dell'anima, come in uero fine; l'altra è, che consiste nell'atto della piu nobile & spiritual potetia de l'anima, & questa è l'intellettiua. ancor nō si puo negare che l'amore presuppone conoscimēto, ma nō per questo segue che l'amore sia l'ultimo atto dell'anima: perche tu puoi sapere che di Dio tutte le cose amate & desiderate si truouano di due sorti di conoscere: l'una è in nanci dell'amore causato da quella, laquale non è cognitione perfettamente unitiua; l'altra è dipoi dell'amore, dall'amore causata, laqual cognitione unitiua è fruitione di perfetta unione: ch'el primo conoscimento del pane, fa che l'ami & desideri chi ha fame: che se prima non lo conoscesse essemplarmete, non lo potria amare & desiderare. & mediante questo amore & desiderio ueniamo alla uera cognitione unitiua del pane, laquale è quando in atto si mangia, che la uera cognitione del pane è gustarlo. cosi accade dell'huomo con la dōna, che conoscendola essemplarmente s'ama & desidera, & dallo amore si uiene al conoscimēto unitiuo che è il fine del desiderio: & cosi è in ogni altra cosa amata et desiderata, che in tutte l'amore & desiderio è mezo che ci leua da l'imperfetto conoscimēto alla perfetta unita, che è il uero fine d'amore & desiderio, quali sono affetti della uolonta, che fanno della diuisa cognitione, fruitione di co-

D iiij

DIALOGO I.

gnitione perfetta & unita. & quando intenderai questa naturalita intrinseca, conoscerai che non son lontani dal mentale desiderio, ne si discostano dall' amore mentale, se bene l'hauiamo di sopra in soggetto comune altrimenti esplicato; di modo, che l' amore ueramente si puo diffinire che sia desiderio di godere con unione la cosa conosciuta per buona. & ancor che il desiderio, come altra uolta t' ho detto, presupponga assentia della cosa desiderata, hora ti dico che quando bene la cosa buona sia & si possedga, si puo in ogni modo desiderare, non d'hauerla poi che è hauuta, ma di fruirla con unione conosciuta: & questa futura fruitione si puo desiderare, perche ancor non è. Questo tal desiderio si chiama amore, & è di cose non hauute che si desiderano hauere, oueramente de l'hauute che si desiderano godere con unione: & l' uno & l' altro propriamente si chiama desiderio, ma il secondo piu propriamente amore, di sorte, che diffiniamo l' amor desiderio di fruire con unione, oueramente desiderio di conuertirsi con unione nella cosa amata: & tornando all' intento nostro dirò, che prima quel conoscimento debbe essere di Dio, secondo che si puo hauere di cosa tanto immensa, & tanto alta: & conoscendo noi altri la sua perfettione, perche non bastiamo à conoscerla interamete, l'amiamo, desiderando fruirlo con unione conosciuta la piu perfetta che sia possibile. questo tanto amore & desiderio fa che siamo astratti in tanta contemplatione, ch' el nostro intelletto si uiene à solleuare, in modo che illuminato d' una singulare gratia diuina, arriua à conoscere piu alto che l' humano potere, & l' humana speculatione; et uiene in una tal unio-

ne & copulatione col sommo Dio, che piu presto si conosce nostro intelletto essere ragione & parte diuina, che intelletto in forma humana; & allhora si satia il desiderio suo & l'amore con molto maggiore satisfattione di quella che haueua nel primo conoscimento & nel precedente amore; & ben potria essere che restasse l'amore & il desiderio, non d'hauere il conoscimento unitiuo, che gia l'ha hauuto, ma di continuare la fruitione di tal unione diuina, che è uerissimo amore: & ancora non affirmaria che si senta delectatione in quello atto beato, eccetto in tempo che s'acquistò: perche allhora si ha delectatione per acquistare la cosa desiderata che mancava: che la maggior parte delle delectationi sono per remedio del mancamento, & per l'acquisto della cosa desiderata: ma fruendo l'atto della felice unione, non resta impressione alcuna di difetto, anzi una intera satisfattione d'unita, laquale è sopra ogni delectatione, allegrezza, & gaudio: & in conclusione ti dico, che la felicità non consiste in quello atto conoscitiuo di Dio, ilquale conduce l'amore; ne consiste nell'amore che à tal cognitione succede, ma sol consiste nell'atto copulatiuo dell'intima & unita cognitione diuina, che è la somma perfettione dell'intelletto creato, et quello è l'ultimo atto & beato fine, nelquale piu presio si truoua diuino che humano: & per questo la sacra scrittura dipoi che ci ammonisce, che debbiamo conoscere la perfetta & pura unita di Dio, et dipoi che debbiamo amarlo piu che l'utile della cupidità, & piu che il delectabile dell'appetito, & piu che ogni altro honesto dell'anima, & uolonta rationale, dice per ultimo fine, Per tanto con es-

D iij

DIALOGO I.

So Dio ui copulate: & in un'altra parte promettendo l'ultima felicità solamente dice, Et con esso Dio ui copularete: senza promettere niſſuna altra coſa, come uita, eterna gloria, ſomma delectatione, allegrezza et luce infinita, & altre ſimili: perche queſta copulatione è la più propria et preciſa parola che ſignifichi la beatitudine, la qual contiene tutto il bene & perfettione dell'anima intellettiua, come quella che è ſua uera felicità. è ben uero, che in queſta uita non è coſi facile hauere tale beatitudine: & quādo ben ſi poteſſe hauere, non è coſi facile cōtinuare in quella ſempre: & queſto è, che mentre uiuiamo, il noſtro intelletto ha qualche ſorte di uincolo con la materia di queſto noſtro fragil corpo, & per queſta cauſa qualch'uno, che è uenuto à tal copulatione in queſta uita, nō cōtinuaua ſempre in quella per la colligatione corporea, anzi dipoi della copulatione diuina tornaua à riſcognere le coſe corporee come prima, eccetto che nella fine della uita, ſtādo l'anima copulata, laſſo in tutto il corpo, ritenendoli lei con la diuinità copulante in ſomma felicità. l'anima dipoi ſeparata da queſta colligatione corporea, eſſendo ſtata di tanta eccellentia ſenza impedimento alcuno, gode in eterno ſua felice copulatione con la diuina luce, della ſorte che godeno quella li beati angeli, & intelligentie ſeparate, motori, & celeſti corpi, ciaſcuno ſecondo il grado della ſua dignità & perfettione perpetuamente. Al preſente mi pare ò ſophia che ti debbi baſtare queſto poco delle coſe ſpirituali. & tornando à me, uedi ſ'io poſſo remediare alla paſſione che mi danno li miei affetti uolontarij per ſoſtentione di queſta corporea compagnia. S O. Voglio prima ſaper da te

di qual sorte d'amore è quel che dici che mi porti : perche hauendomi tu mostrato la qualita di molti differenti amori & desiderij che nelli huomini si truouano, & hauendoli tutti colligati in tre sorti d'amore, mi piacerebbe che hora tu mi dichiarassi di qual di queste sorti d'amore è quello che mi porti. P H I. La sorte dell' amor ch'io ti porto ò sophia non la posso intendere, ne la so esplicare : sento sue forze, ma non le comprendo ; che essendosi appassionato, di me è fatto signore, & di tutto l'animo, & come principale amministratore mi conosce, et io che son seruo comadato nõ basto à conoscer lui : nientedimanco conosco che il desiderio mio cerca il delectabile. S O. Se così è, tu nõ debbi domandare remedio ch'io satisfacci alla tua uolonta, ne incolparmi se non te lo concedo : che gia m'hai mostrato, che quando consegue l'affetto delectabile del desiderio, non solamente cessa il desiderio, ma ancora si priua d'amore & conuertesi in odio. P H I. Non ti contenti eleggere della nostra confabulatione per te dolce frutto & salutare, ma così Dio nõ uole che elegga per darmi in satisfattione frutto amaro & uelenoso, & in qsto non potrai lodarti di gratitudine, ne adornare di pietà, poi che cõ la faceta che il mio arco tirò in tuo fauore, tu crudelmẽte a me uuoi trappassare il cuore. S O. Se l'amarmi reputi cosa degna, come io stimo ; saria indegna cosa ch'io causasse che si priuasse l'amore che mi porti cõcedendoti la satisfattione del tuo desiderio, & in questa concessione sarei ueramente crudele non meno à me che à te, priuando te dell'amore uerso di me, & me d'essere amata, & sarò pietosa à tutti due, negandoti il fine del tuo sfrenato desiderio, acciò nõ habbi fine il soaue a-

DIALOGO I.

more. P H I. Tu t'inganni, ò mi uuoi ingannare, facèdo=
mi fondamento falso & nò al proposito dell'amore, che
io t'habbi detto che cercare il desiderato facci priuare lo
amore & còuertirlo in odio, che nò è cosa piu falsa. S O.
Come falsa? non hai tu detto che la qualita dell'amor de
lettabile è quella che la sua satieta si conuerte in odio fa=
stidioso? P H I. Non ogni delettabile quando si cerca uiene
in fastidio: che la uirtu, il sapere, dilettano la mente &
mai fastidiscono, & si procura & desidera il suo cresci=
mento: & non solamète queste cose che sono honeste, ma
ancora l'altre non honeste, come la potentia, honori, ric=
chezze, delettano quando s'acquistano, & non uengono
mai in fastidio, anzi quanto piu di quelle si ha piu si desi=
dera. S O. Mi pare, che contradica à quel che hai detto
di sopra del delettabile. P H I. Quel, che di sopra ho det=
to, è, ch'el delettabile alli sentimenti esteriori solamente, et
ancor alli materiali, come è il gusto & il tatto, adducono
satieta & fastidio, ma quello che diletta gli altri sentimè
ti, come il uedere, udire, & odorare, nò gli tira cosi in sa=
rieta & fastidio. dice Salamone, che non si satia l'occhio
di uedere, ne l'orecchia d'udire, & molto manco si satia
la fantasia & imaginatione delle cose che le dilettano, co=
me son gli honori, le ricchezze, dominij, & simili cose, le
quali sempre si cercano. ma molto piu insatiabile è la
delettatione della mente & dell'intelletto nelli atti uirtuo=
si & sapienti, la delettatione de quali quanto piu è insa=
tiabile, tanto piu è eccellente & honesta. S O. Intendo
bene che la delettatione quanto è in potentia piu spiritua=
le dell'anima, tanto piu è insatiabile & manco fastidio=
sa: ma secondo il commune uso la delettatione ch'el tuo

desiderio cerca da me, è del sentimento del tatto, che è quello nel quale piu presto cade la satieta fastidiosa, si che di ragione si puo negare. P H I. Manifesto è, che alli sensi del tatto & del gusto, liquali fra tutti cinque son fatti non solamente per sostentatione della uita dell'huomo indiuiduo, ma ancora per sostentatione della specie humana con la simigliante generatione successiua, che è opera del tatto, la natura ha posto termine all'operatione di questi due, piu che à nissuno de gli altri sentimenti, che sono uedere, udire, & odorare: & la causa è, perche questi tre nō son necessarij all'essere indiuiduale dell'huomo, ne ancora all'essere successiuo della spetie, ma sono solamente per comodita & utile delli huomini & delli animali perfetti. donde cosi come il suo essere nō è necessario, cosi non ha bisogno di termini ò limitatione nella sua operatione. & cosi come il non uedere, il non udire, & il non odorare non priua la uita dell'huomo, cosi non la priua il superfluo uedere, il superfluo udire, ò il frequente odorare, se gia non fusse per accidente. ma il gusto & il tatto, cosi come l'essere suo è necessario alla uita & successione humana, di modo che se nō fussero si priuaria, cosi l'eccesso suo saria causa della priuatione dell'huomo: perche il molto mangiare e il molto beuere non manco ammazzaria l'huomo che la fame, & la sete: cosi la frequente copula carnale, & l'eccessiuo caldo ò freddo nel tatto saria causa della sua corruitiōe: che essēdo uincolo di maggiore delectatiōe in q̃sti due sentimenti p̃ la necessitā sua all'essere dell'huomo proprio et successiuo, fu di bisogno limitarli naturalmēte. p̃che se bene la delectatione li trasportasse à eccesso dānoso, il limite

D I A L O G O I.

naturale li refrenasse, acciò che tale eccesso nò potesse corrompere l'indiuideo, di modo, che la natura non manco sapientia ha usato in mettere natural limite & freno al sentimento del gusto & del tatto, che à gli altri sentimēti per la sua conseruatione, che in quella che ha usato in producerli per l'essere suo. & se bene l'appetito dell'amante con l'unione copulatina si satia, & di continuo cessa quel desiderio oueramente appetito, non per questo si priua il cordiale amore, anzi si collega piu la possibile unione, laquale ha attuale conuersione d'uno amante nel l'altro, ouero il fare di due uno, remouendo la diuisione & diuersita di quelli quanto è possibile: & restando lo amore in maggiore unità et perfettione, resta in cōtinuo desiderio di godere con unione la persona amata, che è la uera diffinitione d'amore. S O. Dunque mi concedi ch'el fine del tuo desiderio consiste nel piu materiale delli sentimenti, che è il tatto: & essendo l'amore cosa cosi spirituale, come dici; mi marauiglio, che metti il fin suo in cosa tanto bassa. P H I. Non ti concedo che sia questo il fine de perfetto amore, ma t'ho detto che questo atto non dissolue l'amore perfetto, anzi il uincola piu & collega con gli atti corporei amorosi, che tanto si desiderano quanto son segniali di tal reciproco amore in ciascuno de due amati: ancora perche essendo gli animi uniti in spirituale amore, i corpi desiderano godere la possibile unione, accio che non resti alcuna diuersita, & l'unione sia in tutto perfetta, massime perche con la corrispondentia dell'unione corporea il spirituale amore s'augmenta & si fa piu perfetto, cosi come il conoscimento della prudentia è perfetto quando corrispodeno le debite opere. & in con=

clusione ti dico, che ancor che di sopra habbiamo diffinito l'amore in commune, la propria diffinitione del perfetto amore dell'huomo & della dōna è la cōuersione dell'amante nell'amato, con desiderio che si conuerti l'amato nell'amante: & quando tal amore è eguale in ciascuna delle parti, si diffinisce conuersione dell'uno amante nell'altro. S O. Ancora che le tue ragioni sieno non manco uerisimili che sottili, io fo giudicio dell'esperientia, alla quale piu che à nissuna altra ragione si debbe credere. si ueggono molti che amano, & haunto dalle loro amate quello che desiderano delli atti corporei amorosi, non solamente cessa il loro desiderio, ma ancora l'amore totalmēte, & qualche uolta si conuerte in odio, come fu quello di Amone figliuolo di Dauit, ilquale cō tātā efficacia amò Athamar sua sorella ch'era uenuto per quella infermo & in pericolo di morte, & dipoi che Ionadab con inganno & uiolentia gli fece conseguire quel che da lei desideraua, incontinente gli uenne tanto in odio, che così in forma di uiolata la fece partire di mezo di di casa sua. P H I. L'amore è di due sorti. l'una genera il desiderio ouero appetito sensuale, che desiderando l'huomo alcuna persona l'ama, & questo amore è imperfetto, perche dipende da uitioso & fragile principio, perche è figlio generato dal desiderio, & tale fu l'amore d'Amon uerso di Athamar, & questo è uero come dici che interuiene che cessando il desiderio ò appetito carnale per la satisfactione & satieta di quello, incotinente cessa totalmēte l'amore, perche cessando la causa che è il desiderio cessa l'effetto che è l'amore, & molte uolte si conuerte in odio come fu quello. ma l'altro amore è quello, che di esso è ge

DIALOGO I.

nerato il desiderio della persona amata, & non del desiderio ò appetito, anzi amando prima perfettamente, la forza dell'amore fa desiderare l'unione spirituale et corporale con la persona amata, si che come il primo amore è figliuolo del desiderio, così questo gli è padre & uero generatore: & questo amore quando ottiene quello che desidera, l'amore non cessa, se ben cessa l'appetito & desiderio: perche leuato l'effetto, non per q̃llo si leua la causa, massime che, come t'ho detto, non cessa mai il perfetto desiderio, che è di godere l'unione con la persona amata, perche questo è congiunto sempre con l'amore, & è di sua propria essentia; ma cessa immediate un particolare desiderio & appetito delli atti amorosi del corpo per causa del limite terminato che la natura ha posto in q̃lli tali atti: & se bene non sono continui, nientedimeno piu presto son uincoli di tal amore, che occasione di dissoluerlo, di modo che non debbi scusarti del perfetto amor ch'io ti porto, per il difetto che si truoua nell'imperfetto: perche l'amor ch'io ti porto nõ è figliuolo del desiderio, anzi il desiderio è figliuolo di quello che gli è padre: & le mie prime parole furono, che il conoscerti causaua in me amore e desiderio: nõ dissi, desiderio et amore: p̃che il mio non procede mai dal desiderio, anzi fu primo di lui, come prodotto da quello. S O. Se l'amor che tu mi porti non uiene dall'appetito, ne è generato dal desiderio, ne nato d'ocio ò lasciua humana, come dicono gli nostri, fammi intendere chi è quello che l'ha prodotto, che non è dubbio che ogni amore humano si genera et nasce di nuouo, & à tutti gli nati bisogna che ci sia generatore: che non si puo trouare figliuolo senza padre, ne

effetto senza causa. PHI. Il perfetto et uero amore, che è quello ch'io ti porto, è padre del desiderio, & figlio della ragione, & in me la retta ragione conosciuua l'ha prodotto: che, conoscendo essere in te uirtù, ingegno, & gratia nō manco di mirabile attrattione che di grāde ammiratione, la uolontà mia desiderando la tua persona, che rettamente è giudicata per la ragione in ogni cosa essere ottima & eccellente, & degna di essere amata, questa affettione e amore ha fatto conuertirmi in te, generandomi desiderio che tu in meti conuertiti, acciò che io amante possa essere una medesima persona con te amata, & in eguale amore facci di due animi un solo, liqua li due corpi simigliatēte uiuificare et ministrare possino. la sensualità di questo desiderio fa nascere l'appetito d'ogni altra unione corporea, acciò che li corpi possino conseguire in quella la possibile unione delli penetranti animi. Guarda ò sophia, che per essere così successiuamente in me dalla ragione conosciuua prodotto l'amore, & da l'amore prodotto il desiderio per le mie prime parole, che il conoscerti causò in me amore et desiderio, perche il conoscimento ch'io hebbi delle tue amabili proprietà, causò ch'io t'amassi, & l'amarti m'inuiò a desiderarti. S O. Come dici, che l' uero amore nasce dalla ragione? che io ho inteso, che l' perfetto amore non può essere gouernato ne limitato da ragione alcuna, & per questo il chiamano sfrenato per, che non si lascia domare il freno dalla ragione, ne ornare da quella. PHI. Hai inteso la uerità: ma s'io dissi che tale amore nasce dalla ragione, nō t'ho detto che si limiti & sia drizzato da questa: anzi ti dico, che dipoi che la ragione conosciuua

DIALOGO I.

ua il produce, l'amore, nato che è, non si lascia piu ordinare ne gouernare dalla ragione, dalla quale fu generato, ma calcitra contra la madre & fassi come dici sfrenato, tanto che uiene in pregiudicio & d'ano dell'amante: perche quel che bene ama, se medesimo disama: ilche è contra ogni ragione, & douere: che l'amare è carita, et da se medesimo debbe principiare: ilche non facciamo, che amiamo piu altri che noi medesimi: ne questo è poco: et per essere l'amore dipoi che è nato priuato d'ogni ragione, si dipinge cieco senza occhi: & perche la madre Venere ha gli occhi belli, però desidera il bello, & la ragione giudica la persona bella, buona, & amabile: & di qui nasce l'amore. si dipinge Cupido ancora nudo, perche il grande amore non si puo dissimulare cò la ragione ne coprire cò la prudetia per l'intolerabili pene che lui da: & è piccolino, perche gli manca la prudetia, ne per quella si puo gouernare: ha l'ale, perche amore con celerita entra nelli animi, & con celerita gli fa andare à trouare sempre la persona amata, astratto da se medesimo: & per questo Euripide dice che l'amante uiue in corpo d'altri. dipingesì saettando, perche ferisce da longi, & saetta il cuore come proprio segnale: ancor perche la piaga d'amore è come quella della saetta improuisa, stretta di bocca & di profonda penetratione, non facile à uederse, difficile à curarsi, & molto graue à sanare: chi mira ql di fuore, gli pare poco, ma secondo l'intrinfeco è periculosissima, & il piu delle uolte si còuerte in fistola incurabile. & ancora, cosi come la piaga fatta dalla saetta nò si sana se ben si distempera l'arco, ò si rompe chi l'ha tirata, cosi qlla che fa il uero amore nò si remedia per alcuna dilettatione

na delectatione che la fortuna gli possa cōcedere, & che la persona amata in alcun tempo gli possi dare, ne ancor si puo saldare per mancamento della cosa amata nell'irreparabil morte: si che non ti marauigliare, s'el perfetto amore essendo figliuolo della ragione, non è ordenato da quella. S O. Anci mi marauiglio che possa essere laudabile amore quello che non è gouernato dalla ragione & prudentia: ch'io teneua, che questa fusse la differentia fra l'amore uirtuoso e il lasciuo in tutto disordinato & sfrenato: donde io sio pensando, quale è il perfetto. P H I. Non hai bene inteso: perche il sfrenamento non è proprio dell'amore lasciuo, ma ha una proprietā d'ogni efficace & grande amore, ò honesto ò dishonesto che sia, eccetto che nell'honesto sfrenamento fa maggiore la uirtu, & nel dishonesto fa maggiore l'errore. chi puo negare che ne gli honesti amori nō si truouano marauigliosi & sfrenati desiderij? qual piu honesto che l'amore diuino? & qual è di maggiore inflammatione, & piu sfrenato? ne si gouerna gia per la ragione reggitrice et cōseruatrice dell'huomo: che molti per l'amore diuino nō stimano la persona, & cercano perdere la uita: & alcuni p il molto amare Dio disamano se stessi, cosi come l'infelice per molto amare se medesimo, disama Dio. & uenendo alla conclusionē, quanti hanno cerco finire la sua uita & cōsumare la persona infiammati dell'amore della uirtu & gloriosa fama? laqual cosa non consente l'ordinaria ragione, anzi indirizza ogni cosa per poter uiuere honestamēte. & ti diria ancora che molti hāno cerco allegramente morire per amore delli suoi honesti amici. de quali ti potria dire molti essempli, che li lassò per non

Leone Hebreo.

E

DIALOGO I.

essere proliſſo . dipoi non manco penſo eſſere irreprenſibile l'inſiſſimato amore & la ſfrenata affettione dello huomo alla dōna, che à quella dell'huomo, pur che naſca da uero conoſcimento & uero giudicio che la giudichi eſſere degna d'eſſere amata, qual amore tiene non manco dell'honeſto che del delettabile. S O. Pur uorrei ch'el tuo amore fuſſe regolato dalla ragione, che gli è ſtata genitrice, laqual gouerna ogni degna perſona. P H I L. L'amore che è regolato dalla ragione non ſuole forzare lo amante : & benche habbi il nome dell'amore, non ha lo effetto : perche il uero amore ſforza la ragione , & la perſona amante con mirabile uiolentia , & d'incredibil ſorte , & piu che altro impedimento humano conturba la mente, oue è il giudicio, & fa perdere la memoria di ogni altra coſa, & di ſe ſolo l'empie, & in tutto fa lo huomo alieno da ſe medeſimo, & proprio della perſona amata : il fa inimico di piacere & di compagnia, amico di ſolitudine, malinconico, pieno di paſſioni, circondato di pene, tormentato dall'afflittione, martorizzato dal deſiderio, nutrito di ſperanza, ſtimolato da diſperatione, anſiato da penſamenti, angoscio da crudelta, afflittito da ſuſpicioni, ſaettato da gelofia, tribulato ſenza requie, faticato ſenza ri poſo, ſempre accōpagnato da dolori, pieno di ſoſpiri, reſpetti & diſpetti, che mai gli mācano . che ti poſſo dire altro, ſe non che l'amore fa che continuamente la uita muoia, & uiua la morte dell'amante ? & quel ch'io truouo di maggiore marauiglia, è, che eſſendo coſi intolerabile, & eſtremo in crudeltà & tribulationi, la mente per partirſi da quelle non ſpera, non deſidera & non procura, anzi chi conſeglia & ſoc=

corre lo reputa mortale inimico. Ti pare ò Sophia, che in tal laberinto si possi guardare alla legge della ragione, & regola della prudentia? S O. Nò tante cose ò Philone: ch'io ueggo bene, che nelli amanti piu abonda la lingua, che le passioni. P H I. E' segno che tu non le senti, perche tu non le credi: che non puo credere la grandezza del dolore dell'amante, senon chi lo participa. se mia infermita fusse cosi stata contagiosa, tu non solamete credresti quel ch'io ti dico & patisco, ma molto piu, perche quello ch'io sento non lo so dire, ne tacerlo, ne la minima parte di quel che patisco è quel ch'io dico. & come poi tu pensare che nell'afflittione, nella quale l'amante si truoua tutto cõturbato, la ragione confusa, la memoria occupata, la fantasia alienata, il sentimento offeso da immenso dolore, resti la lingua libera per poter fingere fabulose passioni? quel che parlo è quello che le parole possono significare & la lingua esprimere. il resto l'intenda chi l'auuersa fortuna glie l'ha fatto sentire, & chi l'amarissima dolcezza d'amore ha gustato, & il suo sapo-rito ueleno in principio non ha saputo, ne uoluto, ne pos-
suto rifiutare: perche io per mia fe non ho, ne truouo modo di poterlo esplicare. ardeno li miei spiriti, il mio cuore si consuma, & la mia persona è tutta un'incendio. chi in tal stato si truoua, se potesse non credi tu che si liberasse? ma non può, perche non ha liberta di liberarsi ne cercarsi di liberare. come adunque si può gouernare per ragione chi nò è in sua liberta? che tutte le suggestioni corporali lassano solamete la uolöta libera, et la suggestione dell'amore è quella che lega prima la uolonta dell'amante, & dipoi a quella tutta la persona insieme. S O. Non

E ij

DIALOGO I.

è dubbio che gli amanti patiscono molte afflittioni fin
che habbino conseguito quel che piu desiderano, ma di-
poi tutta la fortuna uiene in bonaccia, di sorte che que-
ste pene piu presto procedeno dal desiderio della cosa nõ
hauuta, che dal proprio amore di quella. P H I. Ne an-
cora in questo parli come esperta: perche di quelli aman-
ti de quali le pene cessano cõ l'acquisto della carnale de-
lectatione, l'amore loro non dipende dalla ragione, ma
dall'appetito carnale, & (come di sopra t'ho detto) le lo-
ro pene & passioni son carnali, ma non spirituali, come
quelle immense di mirabile penetratione, & d'intolera-
bil pongimẽto che sentono quelli amanti l'amor de qua-
li da ragione dipende. questi tali per carnal delectatio-
ne non riceuono al dolore remedio, ne all'amore mitiga-
tione: anzi ti dico & affermo che se le pene loro prima
erano grandi, dipoi di tale unione sono molto maggiori
& piu inportabili. S O. Qual è la causa, che, hauen-
do quel che desiderano, la passione sua debbi crescere?
P H I. Perche tal amore è desiderio d'unione perfetta de
l'amante nella persona amata, laquale non puo essere se
non con la totale penetratione dell'uno nell'altro. questo
nelli animi, che sono spirituali, è possibile: perche li spiri-
tuali incorporei con li mentali & efficacissimi effetti si
possono contrapenetrare, unirsi, & conuertirsi in uno.
ma nelli diuersi corpi che ciascuno di loro ricerca pro-
prio luogo segnalato, questa tale unione & penetratione
respetto della desiderata resta dipoi del desiderio piu ar-
dente di quella unione, che perfettamente non si puo cõse-
guire: & procurando sempre la mente l'intera conuer-
sione nella persona amata, lascia la propria, essendo sem-

pre con maggior affettione & pena per il mancamento dell'unione, laquale ne ragione, ne uolonta, ne prudentia possono limitare, ne resisterli. S O. Mi pare, che l'animo alquanto consenta alle tue ragioni: ma una cosa sola mi resta in ogni modo strana di cōcedere, che si truoui amore ò altra cosa buona nell'huomo, ouero nel mondo, che non sia gouernata dalla ragione, poi che è manifesto lei essere la regolatrice & gouernatrice d'ogni cosa buona & laudabile: che tanto è la cosa degna quanto partecipa di ragione. come adunque puoi affermare ch'el perfetto amore non sia gouernato da quella? P H I. Poi che questo solo ti resta dubbio, questo solo ti uoglio dichiarare nella presente confabulatione. Debbi sapere, che nelli huomini si truouano due sorti di ragione. l'una chiameremo ordinaria, & l'altra straordinaria. l'intento della prima è reggere & conseruare l'huomo in uita honesta, donde tutte l'altre cose s'indirizzano à questo fine; e tutto quello, che impedisce la buona uita humana, la ragione il desuia & reproua. questa è quella ragione, ch'io t'ho detto che non può regolare ne limitare il perfetto amore: perche tale amore pregiudica et offende la propria persona, uita, & bene essere con intolerabili danni per seguire la persona amata. ma della ragione straordinaria l'intento è di conseguire la cosa amata, & non attende alla conseruatione delle cose proprie, anzi le postponi per l'acquisto della cosa che s'ama, come si debbe postponere il manco nobile per il più eccellente: perche, come dice il philosopho, l'amato ha ragione di più perfetto che l'amante: che essendo fine di quello, il fine è più nobile che quello che è per il fine. dipoi ragioneuolmente

E iij

DIALOGO I.

si debbe faticarsi per quel che è piu. & lo puoi comprendere per effempio naturale & morale; naturale, uedrai ferire uno nella testa, & naturalmente porre innanci il braccio per saluare la testa per essere piu nobile; cosi essendo fatto uno l'amante & l'amato, & essendo l'amato la parte piu nobile di questa unione & l'amante la manco nobile, naturalmente l'amante non schifa ogni afflittione & pena per acquistare l'amato, & con ogni cura & diligentia il segue come uero fine, abbandonando ogni cosa propria di se stesso, come cosa che appartiene ad altri. l'effempio morale è, che si come la prima ragione ci comanda conseruare le ricchezze per nostro proprio bisogno, à fine che bene & commodamente possiamo uiuere; la seconda ci comanda dispensarle commodamente in altri, come per fine piu nobile, qual è di acquistare la uirtu della liberalita. dunque la prima ragione ci comanda procurare l'utile & piaceri honesti, & la seconda ci comanda faticare & trauagliare l'animo & la persona per cosa piu nobile & degna con ragione d'essere amata. S O. Qual di queste due sorti di ragione pensi tu Philone deuersi seguire? P H I. La seconda è piu degna, & di eminente grado, cosi come la prudentia del liberale è piu sublime nel dispensare le ricchezze uirtuosamente, che la prudentia dell'auaro in accumularle per il suo bisogno: che se bene è prudentia l'acquistare ricchezze, maggiore & piu degna è distribuirle liberalmente; & l'huomo, che si conserua con ragione un degno & eccellente amore senza goderlo, è come un'arboro sempre uerde, grande, abundante di rami, ma di nissuno frutto, ilquale ueramente si puo chia-

mare sterile. & senza dubbio à chi manca eccellente amore, poche uirtu l'accompagnano . è ben uero che chi diuerse se medesimo ad amor lasciuo & brutto, qual nasce da appetito carnale , non confermato per la ragione de meriti della cosa amata , è un'arboro che produce frutto uelenoso, che mostra qualche dolcezza nella scorza . ma quel primo amore eletto da ragione si conuertere in gran suauità, non solamente nell'appetito carnale, ma nella mente spirituale con insatiabile affettione. & quando tu saprai ò Sophia, di quanto momento sia l'amore in tutto l'uniuerso mondo, non solamente nel corporeo, ma molto piu nel spirituale, & come dalla prima causa, che ogni cosa produce , fin all'ultima cosa creata non è alcuno senza amore, tu l'hauerai in maggiore uenerazione, & allhora conseguirai maggiore notitia della sua genealogia. S O. Se mi uuoi lassare contenta, mostraraì questo anchora. P H I. È tardi per simile narrazione , & già è hora di dar riposo alla tua gentil persona, & lassare la mia mente afflitta nella solita uigilia . quale se ben resta sola, sempre è accompagnata da te , & non è manco soaue che angosciosa contemplatione .

SOPHIA ET PHILONE DE LA
COMMVNITA DI AMORE.

DIALOGO II.

Iddio ti salui ò Philone. tu passi così senza parlare? P H I Mi saluta la nimica della mia salute: pur Iddio ti salui ò Sophia, che uuoi tu da me? S O. Vorrei, che tu ti ricordassi del debito, nel qual tu mi sei. mi parrebbe l'ora tempo opportuno di pagarlo, se ti piacesse. P H I. Io à te in debito, di che? non già di beneficio, ne di beneuolentia, che tu solamēte di pena uerso me sei stata liberale. S O. Ti concedo, che non è debito di gratitudine, ma debito di promissione: ilquale se bene nō è così gentile, è nōdimeno di obligo maggiore. P H I. Io nō mi ricordo hauerti promesso altra cosa se nō d'amarti, et di patire li tuoi sdegni, fin' à tātō che Charonte mi passi il fiume dell'obliuione: & oltra di ciò se dalla parte di là l'anima si truoua con qualche sentimento, non sarà mai spogliata d'affettione & martire. di questa promessa non bisogna ch'io mi ricordi altrimenti, perche sempre si ua pagando alla giornata. S O. Tu sei smemorato ò Philone, ò fingi d'essere: nō però si debbe men ricordare del debito il debitore, ch'el creditore. non ti ricordi, ch'alli giorni passati nel fine di quel nostro parlamēto d'amore e desiderio, mi promettesti dirmi dell'origine, & geneologia dell'amore à compimento? come così presto te lo sei scordato? P H I. Oh, oh, io mi ricordo.

non ti marauigliare o' Sophia, che hauendomi tu usurpata la memoria, io nõ mi posso ricordare di queste cose. S O. Se ben te l'usurpo, te la leuo dalle cose aliene, ma non dalle mie. P H I. Di quelle tue solamete l'anima mia si ricorda, lequali l'empieno di amore, & di pena: queste altre se ben son tue, son aliene dal mio patire. S O. Sia come si uoglia, ti perdono l'obliuione, ma nõ la promessa: et poi che habbiamo tempo comodo, sediamo sotto quest'ombra, e dimmi del nascimento dell'amore, & qual fu la sua prima origine. P H I. Se uoi che parliamo del nascimento d'amore, bisognerà in questa presente confabulatione prima dirti della comunità del suo essere, & della sua ampla uniuersalità, & un'altra uolta poi parlaremos del suo nascimeto. S O. Nõ è prima l'origine della cosa, che la sua uniuersalità? P H I. E' ben prima in essere, ma non è prima nella nostra cognitione. S O. Come nõ? P H I. Perche la comunità dell'amore è piu manifesta à noi che l'origine di quello, & dalle cose note si uiene alla cognitione delle cose ignote. S O. Tu dici bene il uero, che l'uniuersalità dell'amore è assai manifesta: imperoche quasi nissuno huomo è spogliato di quello, ne maschio, ne femina, ne uecchio, ne giouane, & anco i bābini nella prima cognitione amano le madri, et nutrici loro. P H I. Tu nõ fai adunq; l'amore piu comune dell'humana generatione. S O. Ancora in tutti li animali irrationali, che generano, si truoua amore, tra femine & maschi, & tra figliuoli, & parenti. P H I. Non solamente la generatione è cagione dell'amore che si truoua nell'huomini, & nell'altri animali, ma molte altre cose ci sono: nientedimeno l'amor non è solamente

DIALOGO II.

in questi, anzi la comunità sua in molte piu cose del mondo si stende. S O. Dimmi prima, che altre cagioni d'amore si truouano nelli uiuenti: e dipoi mi dirai, come ancor nelle cose non animate, e nõ generatiue si puo trouare amore. P H I. Ti dirò l'uno, e dipoi l'altro. Gli animali oltre che naturalmente amano le cose conuenienti per seguirle, così come odiano le cose inconuenienti per fuggirle, s'amano ancor reciprocamente per cinque cagioni: prima, per il desiderio, e per la delectatione della generatione, come li maschi con le femine: seconda, per la successione generatiua, come li padri, e madri con li figliuoli: terza, per il beneficio, ilqual non solamente genera amore nel recipiente uerso il datore, ma non meno il causa nel datore uerso il recipiente, se ben fusseno di diuerse specie; imperoche si uede, che s'una cagna, ouer una capra nutrisce un fanciullo, hannosi l'un l'altro grandissimo amore, e così se nutrisce qualch'altro animale d'aliena specie: quarta, per la naturalità della medesima specie, o' d'altra consimile, che uederai indiuidui di ciascuna specie de gli animali non rapinanti usare la compagnia per l'amore che s'hanno insieme; ancor li rapinanti se ben non s'accompagnano per goderli soli tutta la caccia, nondimeno à quelli della sua propria specie hanno rispetto & amore à non usare con loro la sua naturale & crudel ferocità, ouero uelenosità, & ancor nelle diuerse specie delli animali si truoua qualche similitudine amicheuole, come il Delfino con l'huomo, si come si truouano altri che s'odiano naturalmente, come il Basilisco e l'huomo, che con la uista sola s'occideno: quinta, per la continua compagnia, laquale non solamente

*Amore
in cose
non
animate*

gli animali d'una medesima specie fa amici, ma ancor dell'altre diuerse specie, & d'inimicabil natura, come si uede un Cane con un Leone, & un' Agnello con un Lupo per la compagnia diuentar amici. S O. Ho inteso la cagione dell'amore de gli animali: dimmi hora quelle dell'amore de gli huomini. P H I. Le cagioni del reciproco amore de gli huomini sono queste cinque medesime de gli animali, ma l'uso della ragione le fa piu intense, o remisse rettamente, ouero indirettamente, secondo la diuersità del fin de gli huomini. S O. Dichiarami queste differentie in ogniuna di queste cinque cagioni. P H I. La prima del desiderio et diletatione che si truoua nella generatione, è nelli huomini cagione di piu intenso, fermo, & proprio amore, che nelli animali, ma suole essere piu coperto con la ragione. S O. Dichiarate queste differentie piu particularmente. P H I. È piu intenso nelli huomini, perche amano le donne con maggior uehementia, cercanle con maggior sollicitudine, tanto che per quelle lassano il mangiare, & il dormire, e pospongono ogni riposo. È piu fermo in loro, perche piu longamente si conserua l'amore tra l'huomo, et la donna, in modo che ne satietà, ne assentia, ne impedimento bastano à dissoluerlo. È piu proprio, perche ogn'huomo ha maggiore proprietà à una singular dōna, che il maschio de gli animali alla femina: & benche in alcuni si truoui qualche appropriatione, nelli huomini è piu perfetta, e determinata. È ancora questo amore piu coperto nelli huomini che nelli animali, perche la ragione suol frenar l'eccesso di quello, & lo giudica brutto, quādo non è regolato da quella, e per la forza che ha questo appetito carnale nel

DIALOGO II.

li huomini, & per la sua inobedientia alla ragione, gli huomini coprono li membri della generatione, come uer gognosi & ribelli della moderata honesta. S O. Dimmi la differentia tra gli huomini, & gli animali nella seconda cagione di amore, cioè nella successione generatiua. P H I. Per la successione nelli animali s' amano reciprocamente li figliuoli con li padri, & madri solamente, & massimamente con le madri che sogliono essere nutrici loro, ouero con il padre quando li nutrisce, & non altrimenti. ma gli huomini amano padri, & madri insieme, & ancor li fratelli & altri propinqui per l' approssimazione della generatione. è ben uero, che qualche uolta l' auaritia humana, & altri eccessi fanno perdere non solamente l' amore de parenti & fratelli, ma ancor de padri, & madri, & delle proprie moglie, laqual cosa non interuiene così nelli animali irrationali. S O. Dimmi la differentia della terza cagion d' amore, cioè del beneficio. P H I. Il beneficio è cagione che un' huomo ama l' altro, come nelli animali. ma in questo uoglio lodare piu gli irrationali, liquali si moueno piu ad amare per gratitudine del beneficio riceuuto, che per speranza di riceuerlo. ma l' auaritia delli huomini non uirtuosi fa che si moueno piu presto per speranza d' hauere un beneficio solo, che per gratitudine di molti gia riceuuti: pur questa cagione del beneficio è tanto ampla, che par che coprenda la maggior parte dell' altre. S O. Et in quella quarta cagione della medesima specie dimmi se u' è alcuna differentia dalli huomini alli animali. P H I. Naturalmente gli huomini s' amano, come gli altri animali d' una medesima specie, & massime quelli che sono d' una patria, o terra: ma gli huo

mini non hāno così certo, & fermo amore come gli animali: che li più feroci, & crudeli delli animali con quelli della sua specie non usano crudelta, il Leone nō rapina l'altro Leone, ne il Serpe addenta cō ueleno l'altro Serpe: ma gli huomini più mali, & occisioni riceuono dalli altri huomini che da tutti gli altri animali: & altre cose contrarie dell'uniuerso, più huomini uccide l'inimicitia, l'insidia, & il ferro humano, che tutto il resto delle cose accidentali, & naturali. & è cagione della corruzione dell'amor naturale delli huomini l'auaritia, & cura che hanno delle cose superflue, delle quali si genera inimicitia non solamente tra li distanti di diuerse patrie, ma ancora tra quelli d'una medesima prouincia, d'una medesima citta, & d'una medesima casa, tra fratelli et fratelli, tra padre & figliuoli, tra marito & moglie. s'aggiungono cō queste ancor altre superstitioni humane, che son cagione di crudel inimicitie. S O. Mancati à dire dell'ultima cagione dell'amore, cioè della compagnia, s'in quella è qualche differetia tra gli huomini, & gli altri animali. P H I. La compagnia, & cōuersatione ha maggiore forza nell'amore & amicitia humana, che in quello delli animali, per essere più intrinseca: che la fauella la fa molto più penetratiua nelli corpi, & nelli animi: & se ben cessa per l'assentia, rimane nella memoria più l'impressione, che nelli animali. S O. Ho inteso, come tutte queste cinque cagioni d'amore, che si truouano nelli animali irrationali, si truouano ancor nelli huomini, & la differenza loro. ma uorrei sapere, s'è nissuna altra cagione d'amore nelli huomini che non si truoui nelli animali. P H I. Due cagioni d'amore sono nelli huomini, delle quali gli

DIALOGO II.

one altre
cagion
a. f. i. u. n. i.

animali sono totalmente priuati. S O. Dichiaramele.
P H I. L'una è la conformita della natura, & complessione dell'uno huomo con l'altro, che senza altra ragione nella prima cognitione li fa diuentar amici, & non trouandosi di tal amicitia altra cagione si dice che si confanno di complessione, & in effetto è una certa similitudine, ouer corrispondentia armoniale dell'una all'altra complessione, come ancor si truoua tra gli huomini odio senza cagion apparēte, laqual deriua da dissimilitudine improporcionata delle lor complessioni: & gli astrologi dicono, che questa amicheuole conformita procede dalla simile positione ouer proportionale delli pianeti & segni celesti della natiuita dell'uno, e dell'altro, si come la differentia inimicabile delle complessioni deriua dalla dissimile improporcionabile positione celeste ne i lor nascimenti. questa cagione d'amore, et amicitia conosciamo nelli huomini, ma non nelli animali. S O. Qual è l'altra? P H I. L'altra è le uirtu morali & intellettuali, che son quelle per lequal gli huomini eccellenti dalli huomini da bene sono molto amati, & li meriti di quelle causano l'amore honesto, ilqual è il piu degno di tutti: che le persone humane senza alcun'altra cagione, solamēte per la uirtu & sapiētia efficacemēte s'amano d'amore piu perfetto, et piu fermo, che nō per l'utile, & per il delectabile, nelle qual due tutte l'altre cinque cagioni d'amore s'intēdeno. questo solo è amore honesto, et si genera della retta ragione, & per questo nō si truoua nelli animali irrationali. S O. Ho inteso quante son le cause d'amore nelli huomini, & nelli animali irrationali, ma ueggo che tutte son proprie delli uiuenti, & niuna cade nelli corpi non uiuenti, &

tu pur dici che l'amore non solamente è cōmune alli ani-
mali, ma ancor ad altri corpi insensibili, laqual cosa à
me par strana. P H I. Perche strana? S O. Perche nis-
suna cosa si puo amare, se prima non si conosce, & li cor-
pi insensibili non hāno in se uirtu conosciuua. ancor l'a-
mor prouiene da uolonta, ò appetito, & s'imprime nel
sentimento: li corpi insensibili ne uolonta, ne appetito, ne
sentimento hanno: come adunque possono hauer amore?
P H I. il conoscimento, & l'appetito, & per consequen-
te l'amor è di tre modi, naturale, sensitiuo, & ratio-
nal uolontario. S O. Dichiarame li tutti tre. P H I. Il na-
tural conoscimento, appetito, ò amore, è quel che si truo-
ua nelli corpi non sensitui, come son gli elementi, & gli
corpi misti delli elementi insensibili, come li metalli, &
specie di pietre, & ancor le piante, herbe ouer arbori,
che tutti questi hanno conoscimento natural del suo fine,
& inclination naturale à quello, laqual inclinatione gli
muoue à quel fine, come gli corpi graui di discendere
al basso, & i lieui d'ascendere all'alto, come à proprio
loco conosciuto & desiato. questa inclinatione si chiama,
& è ueramente appetito, & amor naturale. il cono-
scimento & appetito, ouer amore sensitiuo, è quel che
si truoua nelli animali irrationali per seguir il loro con-
ueniente, fuggendo l'inconueniente, come cercare il ci-
bo, il poto, la temperie, il coito, la quiete, & similz
cose, che bisogna prima conoscerle, & dipoi appetir-
le, ò amarle, & appresso seguirle: che se l'animale
non le conoscesse, non le desiderarebbe, ne l'amareb-
be, & se non l'appetisse non le seguirebbe per ha-
uerle, & non hauendole non potria uiuere. ma que-

DIALOGO II.

sto conoscimento non è rationale, ne questo appetito, ò amore è uolontario, che la uolonta non sta senza la ragione, ma son opere della uirtu sensitua, & per questo li diciamo conoscimento e amor sensitiuo, ò, piu propriamente parlando, appetito. il conoscimeto, & amor rationale, & uolontario si truoua solamente nelli huomini, perche prouiene, & è amministrato dalla ragione, laqual fra tutti i corpi generabili, & corruttibili solamente alli huomini è partecipata. S O. Tu dici che l'amor uolontario è solamente nelli huomini, & non nelli altri animali, & corpi inferiori, & dici ancor che l'amor, ò appetito sensitiuo è nelli animali irrationali, & non nelli corpi insensibili, & dici che l'amore, & appetito naturale è quel che solamete si truoua nelli corpi inferiori insensibili: uoglio hor intedere se quest' amor naturale si truoua ancor forse nelli animali con l'amor sensitiuo, che propriamente hāno, & se si truoua ancor questo amor naturale, e il sensitiuo nelli huomini insieme con l'amor uolontario & rationale, ch' è proprio loro. P H I. Hai ben dimandato, et cosi è, che con l'amor piu eccellente si truouano li manco eccellenti, ma con quel ch'è manco non sempre si truoua il piu, in modo che nelli huomini cō l'amor rationale uolontario si truoua ancor l'amore sensitiuo di seguir le cose sensibili, che conuengono alla uita, fuggendo le inconuenienti. & si truoua ancor in loro l'inclination naturale delli corpi insensibili, che cascando uno huomo di loco alto tendera naturalmente al basso, come corpo graue, et & nelli animali si truoua ancor questa inclination naturale, che come corpi graui cercano naturalmente il centro della terra, come loco suo conosciuto, et desiato di sua natura.

natura. S O. Che ragion hai tu di chiamar coteste inclinationi naturali, & sensitive, amore? che l'amor parrebbe propriamente affetto della uolonta, & la uolonta ne gli huomini fra tutti gli inferiori solamente si truoua: l'altre chiamate inclinationi, ò appetito, & nõ amore. P H I. Le cose si conoscono per li suoi contrarij, che, come dice Aristotile, la scientia de contrarij è una medesima. se il contrario di questo è & chiamasi odio, questo si debbe ragioneuolmente chiamare amore: che si come nelli huomini l'odio uolontario è contrario dell'amore, così nelli animali l'odio delle cose inconuenienti per la uita è contrario dell'amore delle cose conuenienti per quella, & l'uno fugge l'animale, & l'altro segue, che l'odio è cagione di farglielo fuggire, si come l'amore è cagione di farglielo seguire, & nelli corpi irrationali è amor naturale del graue al basso, & per quel il seguono, si come fuggon l'altro per hauerlo in odio, & lo corpo lieue al contrario, che ama l'alto, & odia il basso; & si come in tutti si truoua odio, così in tutti si truoua amore. S O. Come può amare, chi non conosce? P H I. Anci conosce poi che ama, & odia. S O. E come può conoscere chi non ha ragione, ne senso, ne imaginatiua, come sono questi corpi inferiori insensibili? P H I. Se ben non hanno in se medesimi queste potenzie conoscitive, sono dirizzate dalla natura conoscitrice & gouernatrice di tutte le cose inferiori, ouero dall'anima del mondo in una retta, & infallibil cognitione delle cose sue naturali, per sustenimento delle sue nature. S O. E come può amare, chi non sente? P H I. Si come dalla natura li corpi inferiori son rettamente

Leone Hebreo.

F

DIALOGO II.

dirizzati in conoscere il suo fine, & li suoi proprij luoghi, così sono indirizzati da quella in amarli, & appetirli, & nel muouersi per trouarli quando son da quelli separati: & si come la saetta cerca rettamente il segno, nõ per sua propria cognitione, ma per la cognitione del saettante dal qual è dirizzata, così questi corpi inferiori cercano il suo proprio luogo & fine, nõ per lor propria cognitione, ma per la retta cognitione del primo creator infusa nell'anima del mondo, & nell'universal natura delle cose inferiori, in modo che si come l'inclination della saetta uiene da cognitione, amore, ò appetito artificiale, così quella di questi corpi irrationali uiene da cognitione, & amor naturale. S O. Mi cõsuona la maniera dell'amore, & della cognitione che si truoua in questi corpi morti: ma uorrei saper se forse in essi si truoua altro amore, ò appetito di quel c'hanno alli propri luoghi, come lo liene all'alto, il graue al basso. P H I. L'amor c'hanno gli elementi, & altri corpi morti à suoi propri luoghi, & l'odio che hanno alli contrarij, è come l'amor c'hanno gli animali alle cose conuenienti, & l'odio che hanno alle inconuenienti, & così fuggono l'uno, & seguono l'altro. è ancor quest'amore della sorte di quel c'hanno gli animali terrestri alla terra, & gli maritimi all'acqua, & li uolatili all'aere, & la salamandra al fuoco, che si dice che nasce in quello, & che u'habita dentro. tal è l'amor de gli elementi alli suoi proprij luoghi. oltre questa sorte d'amor, ti dico, che nelli elementi si truouano tutte l'altre cinque cagion d'amor reciproco c'habbiam detto trouarsi ne gli animali. S O. Tutte quelle? P H I. Tutte, S O. Dim=

mele distesamente. P H I. Principiarò dall'ultima, ch'è l'amor della medesima specie, perche è piu manifesta. Vederai che le parti della terra, che si truouano fuora del tutto, con efficace amore si muouono per unirsi con tutta la terra, & così le pietre che si congelano nell'aere prestamente cercano la terra, & li fiumi, & l'altre acque che si generano nelle concauita della terra delli uapori, che esalano, & si conuertono in acqua, incontinente che si truouano in quantita sufficiente corrono à trouar il mare, & tutto l'elemento de l'acqua per l'amor c'hanno alla specie: & li uapor aerei, ò uenti che si generano nella concauita della terra, si sforzano d'uscirne fuora con terremoti, desiderando trouar il suo elemento dell'aere, per l'amore che hanno alla specie: & così il fuoco, che si genera quaggiu, si muoue per salir al luogo del suo elemento alla parte superiore per l'amor della specie. S O. Intendo l'amor c'hanno gli elementi alle sue proprie specie: dimmi dell'altre cagioni. P H I. Dirò della penultima delle cinque cagioni dell'amore ch'è la quarta della società, perche ancor è manifesta per essere proportionata a' luoghi naturali. S O. & che altra società si troua ne gli elementi, & ne tali corpi? P H I. A'ogniuno delli quattro elementi, cioè terra, acqua, aere, & fuoco, piace la quiete appresso uno de gli altri, & non appresso gli altri. la terra fugge l'approssimation del cielo, & del fuoco, & cerca il centro ch'è il piu lontano dal cielo, et li piace star appresso all'acqua et appresso all'aere di sotto, ma nõ di sopra, che trouandosi di sopra fugge al basso, e mai non riposa, fin che non sia allontana-

F ij

DIALOGO II.

nata dal cielo piu che si puo. S O. E perche lo fa, che dal cielo uiene ogni bene? P H I. Lo fa percioche è la piu graue, & grossa di tutti gli elementi, e come pigra le piace piu il riposo ch' à nissun de gli altri: & essendo sempre il cielo in moto continuo senza riposarsi mai, essa terra per poter quietar s' allontana da quel quanto piu puo, e solamente nel centro, ch' è il piu basso, truoua riposo circondata dall' acqua da una parte, e dall' aer dall' altra. S O. Ho inteso della terra: dimmi dell' acqua. P H I. L' acqua ha ancora del graue, & pigro, ma manco che la terra, & piu delli altri, & percio' essa ancor fugge dal cielo per nō muouersi con uelocità, come fanno l' aere, & il fuoco: cerca il basso, & le piace star uicina alla terra, ma di sopra, e di sotto all' aere, con liquali ha amore, & con il fuoco ha inimicitia, & odio, e per quelli il fugge, & s' allontana da lui, & non puo patire di star seco senza cōpagnia de gli altri. S O. Dimmi dell' aere. P H I. All' aere per la sua leggierezza, & sottilità piace la natura, & approssimatione celeste, & con leggierezza la cerca quanto puo, & ascende all' alto, non immediate appresso il cielo, perche non è di sustantia tanto purificata com' il fuoco che piglia il primo luogo, & percio' l' aere ama d' essere appresso il fuoco sotto di lui, & ama ancora la uicinità dell' acqua, e della terra, ma nō puo patir di stare di sotto di loro, se non di sopra, e con facilità seguita il continuo moto circolare del cielo, & egli è amicheuole al fuoco, & all' acqua. & per essere questi due fra loro contrarij, et inimici, egli s' è messo in mezzo di loro come amico d' ambi dui, perche nō si possono danneggiare con guerra cōtinua. S O. Manca saper

del fuoco. P H I. Il fuoco è piu sottile, lieue, & purificato di tutti gli elementi, & con nissuno di loro ha amore, se non con l'aere, la cui uicinità gli piace, ma il stargli però di sopra: ama il cielo, & non riposa mai ouunque si truoua, fin che nō gli sia appresso. quest'è l'amor sociale, che si truoua nelli quattro elementi. S O. Mi piace: ma perche non hai in questo assignata la cagione perche il fuoco è tanto caldo, e l'acqua tanto fredda, & la qualità de gli altri? P H I. Perche non appartiene à questa cagion d'amore: ma te la dirò, perche giouarà all'altre. Sappi ch'el cielo col suo moto cōtinuo, & con li razi del sole, & de gli altri pianeti, & stelle fisse dell'ottauo cielo scaldano questo globo del corpo morto, ch'empie tutt'il cōcauo dentro dal cielo della Luna: & quella prima parte di questo globo, che è piu appresso il cielo, scaldandosi piu si purifica, & molto s'assottiglia, et si fa lieue, et molto calda, & il suo calore è tanto che consuma tutto l'humido, & resta ancor secca; & questa è il fuoco: stendendosi poi piu lontano questo caldo celeste in quella parte di questo globo che succede al fuoco, la fa ancor calda, ma non tanto che consumi l'humido: & quest'è l'aere ch'è caldo, & humido, & per lo caldo si purifica ancor & assottiglia, e resta lieue poco manco ch'el fuoco, per essere men caldo: quando già si stende piu questo caldo celeste in questo globo oltra l'aere, non è tãto che faccia elemento caldo, anzi per la remotione del cielo resta freddo, ma non tanto che non li possi star l'humido: resta ancor graue per la grossezza che causa la fragidità, & cerca il basso: & questo è l'elemento dell'acqua fredda, et humida. oltr'à questa è tanta la frigidità nel restante

DIALOGO II.

del centro di questo globo sotto l'acqua, che restringe tutto l'humido, & resta un corpo grossissimo, grauissimo, freddo, & secco, com'è la terra, sì che l'aere, & il fuoco, che per la uicinità receuono più del caldo, & beneficio celeste, ch'è la uita delli corpi inferiori, amano più il cielo, & ouunque si truouano se li approssimano, & si muoueno seco nel suo continuo moto circolare. gli altri due, terra, & acqua, perche poco riceuono del caldo, & uita celeste, non l'amano così, ne si approssimano à lui, anzi lo fuggono per poter riposarsi quietamente senza muouersi con lui continuamente, & circularmente. S O . Essendo la terra il più infimo, & uile di tutti gli elementi come tu dici, & più lontano dal fonte della uita, che è il cielo, come in quella si generano tante diuersità di cose più che in nissun altro elemento, come sono le pietre di tante maniere, alcune grandi, nette, & belle, altre chiare, & molto pretiose, & li metalli non solamente grossi come ferro, & piombo, rame, stagno, & argento uiuo, ma altri ricchi, & lustri, come l'argento, & l'oro, poscia tanta diuersità d'erbe, fiori, arbori, & frutti, quanti produce la terra? & più oltre tanta moltitudine, & deformità d'animali, liquali tutti sono annessi alla terra: che se ben nel mare si truouano alcune piante, & gran copia d'animali diuersi, & così nell'aere di quelli che uolano, tutti però hanno riconoscimento alla terra, & in quella massimamente si fermano, & sopra tutto in quella si genera l'humana generatione di mirabil perfettione fra tutti i corpi che son sott' il cielo, laqual non si genera, ne colloca in nissuna altra sphaera de gli elementi. come adunque dici tu, che la terra è il più uile & il più mortifi

cato di tutti quattro gli elementi? PHI. Se ben la terra per esser lontanissima dal cielo, è in se medesima la piu grossa, fredda, & bassa, & piu aliena di uita, nòdimeno per star nel centro unita, riceue unitamente in se tutte le influentie, & razi di tutte le stelle, pianeti, & corpi celesti, & quini si complessionano, talmente attrahendo in quella la uirtu di tutti gli altri elementi, che si uengono à complessionare di tante, & tal maniere, che si generano tutte le cose che hai detto. laqualcosa nel luogo di nissuno altr'elemento non sarebbe possibile farsi, per non esser recettaculo comune unito di tutte le uirtu celesti elementali. nella terra s'uniscono tutte, & per gli altri elementi solamente passano, ma non si fermano se non nella terra per la sua grossczza, & per essere nel centro, nella qual tutti i razi feriscono piu forti, si che questa è la propria & ordinaria moglie del corpo celeste, & gli altri elementi son sue concubine, percioch' in lei genera il cielo tutta, ouer. la maggior parte della sua generatione, & ella si fa ornata di tante & si diuerse cose. S O. Son satisfatta del mio dubbio. torniamo al proposito. dimmi dell'altre ragioni dell'amore de gli huomini, & animali, se si truouano ne gli elementi & altri corpi morti, com'è quella terza del beneficio, e la seconda della successione generatiua, e la prima del desiderio, & delectatione della generatione. PHI. Quella del beneficio in questi corpi elementarij è una medesima con quella della successione della generatione: pero ch'el generato ama il generatore, come suo benefattore, & il generatore ama il generato, come recipiente del suo beneficio. questa della successione generatiua si truoua bẽ nel-

F iiij

DIALOGO II.

li generati da gli elementi : come tu uedrai le cose generate nella regione dell'aere dalli uapori ch'ascēdono dalla terra, & dal mare : liquali quando son humidi, se ne genera acqua, neue, & grandine, lequali, come son generate, subito cō impeto amoroso descēdono à trouar il mare, & la terra lor madre : & se li uapori son secchi, si fanno di quelli uēti, & cose ignee, e li uēti cercano l'aere con sua spiratione, & l'igneo ua piu alto cercādo il fuoco, ogniuno mosso dall'amore della sua propria origine, et elemēto generatiuo. Vedrai ancor le pietre, et metalli generati dalla terra, quando si truouano fuor di quella, con uelocita cercarla, et nō quetar mai, fin che nō son in quella, come cercan li figliuoli le madri, che cō esse solamente s'acquetano. la terra ancor con amor li genera, li tiene, & cōserua, & le piāte, l'herbe, & gli arbori hāno tātto amor alla terra madre, et generatrice loro, che mai senza corruttione si uogliono discostar da lei, anzi con le braccia delle radici l'abbracciano con affettione, come fanno i fanciulli le māmelle delle madri, et essa terra come pietosa matre con nō piccola carita & amore non solamente gli genera, ma sempre ha cura di nutrirli delle sue proprie humidità, cauādo se le delli suoi interiori alla sua superficie per mātenerli cō quella, come fa la madre che caua il latte dalle sue uiscere alle māmelle per allattare i suoi figliuoli. ancor quando māca alla terra humida per dare à loro, con preghi et supplicationi la domāda al cielo, & all'aere, & la compera, & cōtratta cō li suoi uapori che ascendono, delli quali si genera l'acqua pluuiale per nutrir le sue piāte, & li suoi animali. qual madre potrebbe essere piu piena di pietà, & carita uer=

so i suoi figliuoli? S O. Certamente mirabil è una simil cura in un corpo senza anima, com'è la terra, & molto più mirabil quella di colui che l'ha potuta far si curiosa. restami solamente ad intendere della prima cagione dell'amore nelli animali, ch'è il desiderio, & la delectatione della generatione, come questa si truoua nelli elementi, & corpi senza anima sensitiua. P H I. Si truoua l'amore generatiuo nelli elementi, & nella materia di tutte le cose inferiori più copiosamente che in niuno delli altri. S O. Come nella materia? è forse la materia di tutte queste cose inferiori altro che questi quattro elementi? noi pur uediamo che di questi si generano tutte l'altre cose generate. P H I. È ben così, ma gli medesimi elementi son ancor generabili, onde bisogna dir di che cosa si generano. S O. Di che? l'uno dell'altro. uediamo che dell'acqua si fa aere, dell'aere acqua, & di fuoco aere, & dell'aere fuoco, & così ancor la terra. P H I. Ancor questo che dici è uero: ma di quelle cose, che si generano delli elementi, gli proprij elementi ne son materia, & fondamento, che resta nella cosa generata da loro, tutti quattro uniti uirtualmente: ma quando si genera l'uno dell'altro, non puo essere così, che quando il fuoco si conuertè in acqua, non resta il fuoco nell'acqua, anzi si corrompe il fuoco, & si genera l'acqua: & poi ch'è così, bisogna assegnare qualche materia comune à tutti gli elementi, nella qual si possino fare queste lor trasmutationi, laqual essendo una uolta informata d'aere per sufficiente alteratione, lassando quella forma d'aere piglia la forma dell'acqua, & così delli altri. questa chiamano gli philosophi materia prima, & gli più antichi la chiamano chaos, che

DIALOGO II.

in greco uuol dir cōfusione: perche tutte le cose potential mente, et generatiuamente son in quella insieme, & in cō fusione, & di quella si fanno tutte ciascuna da per se dif fusamente, & successiuamente. S O. Et che amor puo ca der in coteſta? P H I. Questa, come dice Platone, appeti sce, & ama tutte le forme delle cose generate, come la dō na l'huomo: & non satiando il suo amore l'appetito, e'l desiderio, la presentia attuale dell'una delle forme s'innamora dell'altra che gli manca, & lassando quella piglia questa, di maniera che non possendo sostenere insieme tut te le forme in atto, le riceue tutte successiuamente l'una doppo l'altra. ancora possiede in molte parti sue tutte le forme insieme: ma ogniuna di quelle parti uolēdo go dere dell'amore di tutte le forme, bisogna loro successiuamente di cōtinuo trasmutarsi dell'una nell'altra, che l'u na forma non basta à satiare il suo appetito, & amore, ilqual eccede molto la satisfattione: che una sola forma di queste non puo satiare questo suo insatiabile appetito: & si come essa è cagione della continua generatione di q̃lle forme che gli mācano, così essa medesima è cagione della continua corruttione delle forme che possiede, per laqual cosa alcuni la chiamano meretrice, per non haue re unico, ne fermo amore ad uno: ma quando l'ha ad uno, desidera lassarlo per l'altro: pur con questo adulte ro amore s'adorna il mōdo inferiore di tanta, & così mi rabile diuersita di cose così bellamēte formate: si che l'a mor generatiuo di questa materia prima, & il desiderio suo sempre del nuouo marito che gli manca, e la delecta tione che riceue del nuouo coito, è cagione della genera tione di tutte le cose generabili. S O. Intendo ben l'a=

mor, & l'appetito, & l'desiderio insatiabile, che sempre si truoua in questa materia prima. uorrei saper che amor generatiuo si puo truouare nelli quattro elementi, poi che son tra loro contrarij. PHI. L'amore che si suol trouare nelli quattro elementi, se ben sono contrarij l'un dell'altro, è cagione generatiua di tutte le cose miste, & composte da loro. SO. Dichiarami in qual maniera. PHI. Gli elementi per la sua contrarieta sono di uisi, & separati: perche essendo il fuoco, & l'aere caldi, & leggieri, cercano l'alto, & fuggono il basso: & essendo la terra, & l'acqua freddi & graui, cercano il basso, & fuggono l'alto: pur molte uolte per intercessione del benigno cielo, mediante il suo moto, & gli suoi razi, si congiungono in amicitia, & in tal forma si mescolano insieme, & con tal amicitia, che peruengono quasi in unita d'uniforme corpo, & d'uniforme qualita, laqual amicitia è capace à riceuere per la uirtu del cielo nel tutto altre forme piu eccellenti che nissuna delli elementi in diuersi gradi, restandoui pure gli elementi misti materialmente. SO. Quale sono queste forme, che gli elementi mediante la loro amicitia riceuono, & quanti son gli gradi loro? PHI. Nel primo grado, & piu tenue dell'amicitia riceuono le forme delli misti non animate, come son le forme delle pietre, alcune oscure, & alcune piu chiare, & altre lustre et preclare, nelle quali la terra pone la durezza, l'acqua la chiarezza, l'aere la diaphinita, ouero trasparenzia, & il fuoco la lustrezza, ouero lucidita, con gli razi che si truouano nelle pretiose pietre. Ancora resultano di questa prima mistione amicheuole delli elementi le for =

DIALOGO II.

me de metalli, alcuni grossi, come ferro, & piombo; altri piu netti, come rame, & stagno, & argento uiuo; altri chiari & belli, com'è l'argento, & l'oro: nelli qual tutti domina tanto l'acqua, ch'el fuoco gli suol liquefare. in tutti questi tant'è piu perfetta la forma del misto, pietra, ouer metallo, quanto l'amicitia delli elementi è in essa maggiore, & piu eguale. & quando l'amicitia di questi quattro contrarij elementi è di maggior grado, & il suo amor è piu unito con maggior ugualita, & con meno eccesso d'ogn'uno di loro, non solamente hanno le forme della mistione, ma ancor riceuono forme piu eccellenti, come sono l'animate, & prima quelle dell'anima uegetatiua, che causano nelle piante la germinatione, il nutrimento, & il crescimento per ogni lato, & la generatione delle simili con la semenza & ramo del generante, & cosi si generano tutte le specie delle piante, delle quali le meno perfette son l'herbe, l'arbori son piu perfetti: & tra loro tant'è dell'anima uegetatiua ogni specie piu perfetta dell'altra, & di piu eccellente operatione, quanto questi quattro contrarij elementi si truouano in lei con maggior amore, & con piu unita & ugual amicitia: et questo è il secódo grado della lor amicitia. & quando l'amor delli elementi è maggiore, piu unito, & piu uguale, non solamente riceue le forme della mistione, & le forme dell'anima uegetatiua di nutritione, augumento, & generatione, ma ancor riceue di piu le forme dell'anima sensitua, col senso, & moto locale, & con la fantasia, & appetito: & di questo grado d'amicitia si generano tutte le specie delli animali terrestri, aquatici, et uolatili: & alcuni ne sono imperfetti, che hanno moto niuno, ne

elli sensi, se nō quel del tatto. ma gli animali perfetti hā
io tutti gli sensi e mouimēto: & tanto è l'una specie piu
eccellēte dell'altra nella sua operatione, quāto l'amicitia
elli suoi elementi è maggiore, et di maggior unione, &
egualita. et quest'è il terzo grado d'amor nelli elemēti.
il quarto et ultimo grado d'amor, et amicitia che si truo
ua nelli elementi, è, che quando uengono nel piu uguale
amore, & nella piu unita amicitia ch'è possibile, non so-
lamente riceuono in se le forme mistiue, uegetatiue, &
sensitiue, con le motiue, ma ancor si fanno capaci à parti-
cipare forma molto piu lontana, & aliena dalla uilta di
questi corpi generabili, & corruttibili, anzi partecipano
la forma propria delli corpi celesti, & eterni, laqual è
l'anima intellettua, che solamente fra tutti l'inferiori si
truoua nella specie humana. S O. Et come fu possibile
che l'huomo, essendo fatto di questi medesimi elementi cō-
trarij, & corruttibili, habbi potuto sortir forma eterna,
& intellettuale, annexa alli corpi celesti? P H I. Perche
l'amor delli suoi elementi è tanto uguale, uniforme, &
perfetto, che unisce tutta la contrarieta delli elementi, &
resta fatto un corpo remoto d'ogni contradittione, &
opposizione, si come il corpo celeste, ch'è denudato d'ogni
contrario, & per quello uiene à partecipar quella forma
intellettuale, & eterna, laqual solamēte i corpi celesti suo
le informare. S O. Non ho mai inteso di tal amicitia nel
li elementi: so ben, che secondo la perfettione della com-
plexion di quelli la forma del cōposto uiene ad essere piu
ò mē perfetta. P H I. La cōplexion delli elemēti è la loro
amicitia. et come posson stare gli contrarij uniti insieme
senza litigio ne contradittione, nō ti par uero amore, &

DIALOGO II.

amicitia? alcuni chiamano questa amicitia harmonia, musica, & concordantia, & tu sai che l'amicitia fa la concordantia, si come l'inimicitia causa discordia, & per questo il philosopho Empedocles dice, che le cagioni della generatione, & corruttione in tutte le cose inferiori son sei, li quattro elemēti, l'amicitia, & l'inimicitia: perche l'amicitia delli quattro elementi contrarij causa tutte le generationi delli corpi composti di quelli, & l'inimicitia loro causa la sua corruttione: perche secondo questi quattro gradi della generatione d'amore, che t'ho detto, nelli quattro elementi, che sono causa della generatione di tutti i corpi composti nelli quattro gradi di cōpositione, hai d'intendere altre tanti gradi d'odio, che son cagione della loro dissolutione, & corruttione: si che come ogni male & rouina deriua dall'inimicitia di questi quattro elementi, cosi ogni bene, & generatione uiene dall'amore e amicitia loro. S O. Mi piace il discorso che hai fatto nelle maniere, & ragioni dell'amore che si truoua in questo mondo inferiore, cioè in tutte le cose generabili & corruttibili, cosi nelli huomini come nelli animali bruti, come nelle piante, & nelli misti che non hanno anima alcuna, & cosi nelli quattro elementi, & nella materia prima, commune à tutti: & ben uegg'io, che si come una specie d'animali ama un'altra, & s'accompagna con quella, & un'altra odia, & fugge, cosi ancor nelle piante si trouano alcune specie amiche dell'altre, & nascono insieme, & quando son in compagnia germinano meglio, & d'altre son inimiche, che essendo appresso si guastano: & uediamo gli metalli uno accompagnare l'altro nel suo minerale, & l'altro nò: &

così nelle pietre pretiose : & uediamo la calamita tanto essere amata dal ferro , che non ostante la grossezza & grauezza sua egli si muoue , & ua à trouarla : & in conclusione io ueggio , che non è corpo alcuno sotto il cielo , che non habbi amore, desiderio, & appetito naturale , ò sia sensuale , oueramente uolontario, secondo che tu hai detto . ma nelli corpi celesti , & nell'intelletti spirituali mi parrebbe strano che si trouasse amore , non essendo in loro delle passioni di questi corpi generabili. P H I. Nelli corpi celesti, & nelle cose intellettuali non si truoua manco amore , che nell'inferiori, anzi piu eminente , & di maggior eccellentia . S O . Vorrei sapere à che modo : perche la principal cagione & piu commune ch'io ueggia dell'amore, è la generatione : & non essendo generatione nelle cose eterne, come puo in loro essere amore? P H I. Non è generation in loro, perche son ingenerabili & incorruttibili, ma la generatione dell'inferiori uiene dal cielo come da uero padre si come la materia è la prima madre nella generatione, & dipoi gli quattro elemēti, massimamēte la terra, ch'è la piu manifesta madre : & tu sai che non manco pieni di amore son li padri della generatione che le madri, anzi hanno forse amor piu eccellēte & perfetto. S O . Dimmi piu largamente di questo amore paternale del cielo . P H I. In cōmune ti dico, che mouēdosi il cielo padre del li generabili nel suo moto cōtinuo, & circular sopra tutto il globo della materia prima, & mouendosi, & mescolando tutte le sue parti, ella germina tutti gli generi, & specie & indiuidui del mondo inferiore della generatione, si come mouendosi il maschio sopra la femina, & mo

DIALOGO II.

uendo quella, ella fa figliuoli. S O. Dimmi questa propagatione piu particularmente, & chiaramente. P H I. La materia prima come una femina ha corpo, recipiente humidita che la nutrice, spirito che la penetra, calor naturale che la tempera, & uiuifica. S O. Dichiarami ciascuna. P H I. La terra è il corpo della materia prima, ricettaculo di tutte l'influentie dal suo maschio, ch'è il cielo. l'acqua è l'humidita, che la nutrice. l'aere è il spirito, che la penetra. il fuoco è il calor naturale, che la tempera, et uiuifica. S O. A' che modo insuisce il cielo la sua generatione nella terra? P H I. Tutto il corpo del cielo è il maschio che la copre, & circonda con moto continuo: ella, se ben è quieta, si muoue pur un poco per il movimento del suo maschio: ma l'humidita sua, ch'è l'acqua, & il spirito suo, ch'è l'aere, & il suo calor naturale, che è il fuoco, si muoueno attualmente per il moto celeste uirile, secondo si muoueno tutte queste cose nella femina al tempo del coito per il moto del maschio, se ben essa non si muoue corporalmente, anzi sta quieta per riceuere il seme della generatione del suo maschio. S O. Che seme porge il cielo nella terra, & come lo puo porgere? P H I. Il seme che la terra riceue dal cielo, è la rugiada, et acqua pluuiale, che cō gli razi solari, e lunari, et delli altri pianeti e stelle fisse genera nella terra, & nel mare tutte le specie, & indiuidui delli corpi, cōposti nelli quattro gradi di cōpositione, come t'ho detto. S O. Qual son propriamente nel cielo gli produttori di questo seme? P H I. Tutto il cielo il produce col suo cōtinuo moto, si come tutto il corpo dell'huomo in cōmune produce il sperma: & del modo ch'el corpo humano è cōposto di membri humogeni,

mogenei, cioè non organizati, ossa, nerui, uene, panniculi, & cartilagini, oltra la carne ch'è un'empimento, come tra l'uno, & l'altro, così il gran corpo del cielo ottauo è composto di stelle fisse di diuerse nature, lequali si diuidono in cinque grandezze, & in un'altra sesta specie di stelle nuuolose, oltre la sustantia del corpo diaphano del cielo, che continua, & empie fra l'una, et l'altra. S O. E li sette pianeti di che seruono nella generatione di questo seme del mondo? P H I. Li sette pianeti son sette membri, & erogenei, cioè organici, principali nella generatione di questo seme, come nell'huomo son quelli che generano il sperma. S O. Dimmeli distesamente. P H I. La generatione del sperma nell'huomo dipende prima dal core, che dà li spiriti col calor naturale, ilqual è formale nel sperma: secondo, il cerebro dà l'humido, ch'è materia del sperma: terzo il fegato, che tempera con soaue decottione il sperma, & il rifà, & augumeta del piu purificato del sangue: quarto, la milza, laqual dopo che l'ha purificato con attrattione delle feccie melanconice, l'ingrossa, & lo rifà uiscoso, & uentoso: quinto, le reni, che con la propria decottione lo fanno pungitino, caldo, & incitatio, massimamente per la portion della collera che hanno sempre dal fiele: sesto, li testicoli, nelli quali il sperma riceue perfettione di complessione, et natura seminale generatiua: il settimo & ultimo, è la uerga, che porge il seme nella femina recipiente. S O. Intendo, come questi sette membri organici concorrono nella generatione del sperma uirile: ma che ha da far questo con li sette pianeti? P H I. Così concorrono li sette pianeti nel cielo per la generatione del seme mondano. S O. In

G

DIALOGO II.

che maniera? PHI. Il Sole è il cuor del cielo, dal qual
deriua il calor naturale spirituale, che fa eshalar li uapo
ri della terra, & del mare, & generare l'acqua, et la ru
giada, ch'è il seme: & li raggi e aspetti suoi la cōduco=
no, massimamēte con la mutatione delli quatro tempi de
l'anno, ch'egli fa col suo moto annale. La Luna è il cere
bro del cielo, che causa l'humidita, che son il seme cōmu=
ne: & per le sue mutationi si mutano e uēti, et descēdo=
no l'acque, fa l'humidita della notte, & la rugiada, che
è nutrimento seminale. Gioue è il fegato del cielo, che col
suo caldo, & humido suaue gioua nella generatione de
l'acque, & nella temperie dell'aere, et suauita de tēpi. Sa
turno è la melza del cielo, che con la sua frigidita, et sic=
cita fa ingrossar li uapori & cōgelare l'acque e muo=
uer li uenti, che le portano, & temperare la resolutione
del caldo. Marte è il fiele, & le reni del cielo, che col suo
caldo eccessiuo gioua nella ascēfione delli uapori, e lique=
fa l'acqua, & la fa fluire, & l'assotiglia, & fa penetra
tina, & li da caldo seminale incitatio, acciò che la frigi
dita di Saturno, & della Luna nō faccia il seme indispo
sto alla generatione per mancamento di caldo attuale. Ve
nere è li testicoli del cielo. quest'ha gran forza nella
production dell'acqua buona, & perfetta per la semina
tione, che la frigidita, e humidita sua è benigna, molto
digesta, & atta à causare la generation terrestre: &
per la proportion e approssimatione che hanno le reni
con li testicoli nella generation del sperma, hanno li poe
ti finto Marte innamorato di Venere, perche l'uno dà
l'incitatione & l'altro l'humido disposto al seme. Mercu
rio è la uerga del cielo qualche uolta diretto, & qualche

uolta retrogrado : alcuna uolta causa attualmente le piogge, alcun'altra l'impedisce: si muoue principalmente della prossimatione del Sole, & delli aspetti della Luna, come si muoue la uerga dal desiderio, & incitation del cuore, & della imaginatione, & memoria del cerebro. si che tu ò Sophia uedi com' il cielo è perfettissimo marito della terra, che con tutti li suoi membri organici & homogenei si muoue, et sforza di porgere in quella il seme, & generar in essa tante belle generationi, et di tanta diuersita. nò uedi tu, che nò si cōtinuaria una così somma diligentia, così sottil prouedimento, se nò per un feruentissimo, & finissimo amore del cielo, come proprio huomo generante, alla terra, & à gli altri elementi, & ad essa prima materia in cōmune, come à propria dōna, della qual sia innamorato, ouer maritato con lei? & ha amore alle cose generate, et cura mirabile nel suo nutrimento, & cōseruatione, come à proprii figliuoli. et la terra, & materia ha amore al cielo com' à dilettissimo marito, ò amate, e benefattore. & le cose generate amano il cielo, come padre pio, et ottimo curatore. con questo reciproco amore s'unisce l'uniuerso corporeo, & s'adorna e sostiene il mōdo. che altra maggior demonstratiōe uuoi tu intendere della cōmunita dell'amore? S O. Mirabil è lo amor matrimoniale, & reciproco della terra, & del cielo, et così quāto ha la terra della proprieta della moglie, & il cielo del marito, con li suoi sette pianeti corrispondenti alli membri concorrenti nella generatione del sperma dell'huomo. & già ho inteso, che ogniuno di questi sette pianeti ha significatione secondo gli astrologi sopra uno delli membri dell'huomo, ma non delli appropriati

DIALOGO II.

alla generatione, anzi piu tosto hāno significatione sopra li membri esteriori della testa, fatti per seruire alla cognitione sensibile e interiore. P H I. E' ben uero, che li sette pianeti hanno significatione sopra li sette busi che son nella testa, seruienti al sentimento, & cognitione, cioè il sole sopra l'occhio destro, la Luna sopra il sinistro, perche ambi dui son gliocchi del cielo, Saturno sopra l'orecchia destra, & Gioue sopra la sinistra, secondo altri al contrario; Marte sopra il destro buso del naso, & Venere sopra il sinistro, & secondo altri il contrario; Mercurio sopra la lingua & bocca, perch'egli è sopra la loquela, & dottrina: ma questo non toglie che, come dicono gli astrologi, nō habbino ancora significatione sopra questi altri sette membri del corpo concorrenti nella generatione, secōdo t'ho detto. S O. Perche cagione l'appropriano questi dui modi di significatione parziali nelli membri humani? P H I. Perche questi sette membri della cognitione corrispondono nell'huomo à quelli sette della generatione. S O. A' che modo? P H I. Il cuore, & il cerebro son nel corpo, come gli occhi nella testa: il fegato e la milza come le due orecchie: le reni, & li testicoli, come li dui busi del naso: la uerga è proportionata alla lingua, in modo di positione, & in figura, & in stendimento, et recoglimento, & è posta in mezo di tutti & in opera: che si come mouendosi la uerga genera generatione corporale, la lingua lo genera spirituale con la locutione disciplinale, & fa figliuoli spirituali, come la uerga corporale, & il bacio è comune ad ambi dui, l'uno incitatio del l'altro: & così come tutti gli altri seruano alla lingua nella cognitione, et ella è il fine dell'apprensione dell'exi-

to di essa cognitione, così tutti gli altri serueno alla uerga nella generatione, & in lei consiste il fine, & l'exitò loro: & si come la lingua è posta fra le due mani, che sono istrumenti d'esecutione di quel che si conosce, et che si parla, così la uerga è posta fra li piedi, istrumenti del moto per approssimarsi alla femina recipiente. S O. Ho inteso questa corrispondente proportionè delli membri conosciuti della testa alli membri generatiui del corpo. ma dimmi, perche in cielo non si truouano similmente due maniere di pianeti corrispondenti in cognitione, & generatione, per fare la similitudine più perfetta? P H. Il cielo per la sua simplicità, & spiritualità con li membri e istrumenti medesimi della cognitione genera le cose inferiori, in modo ch'el cuore, et il cerebro, productori del seme generatiuo del cielo, sono occhi con ch'ei uede, cioè il sole & la luna: il fegato e la milza, temperatori del seme, son l'orecchie, con che ode, cioè Saturno, & Gioue: le reni, & li testicoli perficienti del seme, son li busi del naso con che odora, cioè Marte, & Venere: la uerga portatrice del seme, è la lingua Mercuriale guidatrice della cognitione: ma nell'huomo e ne gli altri animali perfetti, se ben son imagine, & simulacro del cielo, nondimeno fu di bisogno di uider loro i membri conosciuti dalli generatiui, et quelli mettere nella parte superiore della testa, & questi nell'inferiore del corpo, corrispondenti però l'uno all'altro. S O. Di questo son satisfatta, ma resto in dubbio che tu hai comparato il cielo all'huomo, & la materia & terra & altri elementi alla femina, et io ho sempre inteso che l'huomo è simulacro non solamente del cielo, ma di tutto l'universo corporeo, & incorporeo in-

DIALOGO II.

sieme. P H I. Così è la uerita, che l'huomo è imagine di tutto l'uniuerso, & per questo li Greci il chiamano microcosmos, che uol dire piccol mondo: nientedimeno l'huomo, & così ogni altro animale perfetto contiene in se maschio, & femina, perche la sua specie si salua in amendue, & non in un sol di loro. & perciò non solamente nella lingua latina huomo significa il maschio, & la femina, ma ancor nella lingua hebrea antichissima madre, & origine di tutte le lingue, Adam, che uol dire huomo, significa maschio, & femina, & nel suo proprio significato contiene ambidui insieme: & li philosophi affermano ch'el cielo sia solamente uno animale perfetto, & Pittagora poneua che in lui fusse destra, & sinistra, come in ogni altro perfetto animale, dicendo che la metà del cielo dalla linea equinottiale fin al polo artico, che noi chiamiamo tramontana, era la destra del cielo, perche da ditta linea equinottiale uerso la tramontana uedena maggior stelle fisse, & piu chiare, & piu numero di quel che uedena dall'equinottiale uerso l'altro polo, & li pareua ancor che causasse ne gli inferiori maggiore, & piu eccellente generatione in quella parte della terra, che nell'altra, & chiama l'altra metà del cielo quella che è dalla linea equinottiale fino all'altro polo antartico, che da noi non è ueduto, sinistra del cielo. ma il philosopho Aristotele confermando il cielo essere un animale perfetto, dice, ch'egli non solamente ha queste due parti dell'animale, cioè destra & sinistra, ma che anchora oltr'à queste ha l'altre parti dell'animal perfetto, cioè innanci & dietro, che è faccia, & spalle, alto, &

basso, che è testa, & piedi, perche nell'animale si truouano diuise, & differenti tutte queste sei parti, & la destra, & la sinistra presupponeno l'altre quattro, senza lequali non potrebbero stare, perche la destra, & la sinistra son parti della larghezza del corpo dell'animale, & l'alto, & il basso, cioè capo & piedi, son parti della lunghezza, laqual naturalmente precede alla larghezza. il dinanci, & quel dietro, cioè faccia, & spalle, son parti della profondità del corpo dell'animale, laqual è fondamento della longhezza, & della larghezza, si che essendo destra, & sinistra nel cielo, secondo che dice Pittagora, bisogna che si truouino in tutte l'altre quattro parti dell'altre due dimensioni, capo & piedi, dalla longhezza, & faccia, & spalle dalla profondità. dice esso Aristotele, non essere la destra del cielo il nostro polo, nella sinistra l'altro, come dice Pittagora, però che la differentia, & il miglioramento dell'una sopra dell'altra non sarebbe nel cielo medesimo, ma in apparenza à noi, ò in rispetto: & forse che nell'altra parte non conosciuta da noi si truouano piu stelle fisse nel cielo, & piu habitationi nella terra, e à tempi nostri l'esperienza della nauigatione de Portughesi, et di spagnuoli n'ha dimostrato parte di questo: onde egli dice, che l'oriente è la destra del cielo, & l'occidente la sinistra, & pone essere tutto il corpo del cielo un'animale, il capo delquale è il polo antartico à noi occulto, & li piedi il polo artico della tramontana, & à questo modo resta la destra nell'oriente, e la sinistra nell'occidente; e la faccia et quella parte, ch'è da oriente, in occidete; et le spalle, ouer il dietro, e quella parte ch'è da

DIALOGO II.

l'occidente, all'oriente di sotto. si che essendo tutto l'universo un'huomo, ouer un'animale che contiene maschio, e femina, & essendo il cielo un delli dui perfettamente con tutte le sue parti, certamente poi credere ch'è il maschio, ò l'huomo, e che la terra & la materia prima con gli elementi è la femina, & che questi son sempre ambi dui congiunti in amore matrimoniale, ouero in reciproca affectione de dui ueri amanti, secôdo t'ho detto. S O. Mi piace quel che m'hai detto d'Aristotele dell'animalità del cielo, e delle sue sei parti naturalmente differenti nell'animale: che nelle piante, se ben si truoua differetia di capo, et piedi, ch'el capo è la radice, et li piedi le frondi, che in questo è animale à riuerso, in quel de l'alto al basso, non si truouano però in loro le differentie dell'altre parti, peroche non hāno faccia, ne spalle, ne destra, ne sinistra. ma in questo, che dice Aristotele, che l'oriente è la destra del cielo, et l'occidente la sinistra, m'occorre un dubbio, che l'oriēte nell'occidēte non è uno à tutti gli habitatori della terra, anzi l'oriente nostro è occidēte à gli altri che habitano di sotto di noi, che si chiamano Antipodi: & il nostro occidēte è oriente à loro, e tutte le parti della rotondità del cielo dal leuāte al ponente sono à certi habitatori della terra oriente, & à cert'altri occidēte. qual adunque di questi orienti sarà la destra, & perche un piu che l'altro? & se ogni oriente è destra, uno medesimo sarebbe destra, & sinistra. soluimi questo, che mi par dubbio. P H I. Il tuo dubbio ò sophia non è molto facile da soluere. Alcuni dicono, che quell'oriente, ch'è destra del cielo, è l'oriente di quelli che habitano in mezzo della lunghezza dell'habitation del mondo,

dal leuante al ponente: perche credono che la metà della
 longhezza sia habitata, ouer terra scoperta, & che l'al-
 tra sia coperta dall'acqua. S O. Quest'è uero? P H I. Nò
 già, che non è uero: perche noi sappiamo, che la maggio-
 re parte della rotondita della terra dal leuante al ponente
 è scoperta, & ch'ogniuna ha il suo oriente, & l'uno
 non debb'essere piu la destra che l'altro, massimamente
 che quel che ad uno è oriente, è occidente all'altro. & à
 questo modo un medesimo oriente sarebbe destra, & sini-
 stra, come hai detto. per il che alcuni altri dicono, ch'el se-
 gno Ariete è la destra del cielo, & il segno Libra la sini-
 stra. S O. Perche ragione? P H I. Perche quando il Sole
 sta in Ariete, ha gran possanza, & si generano allhora
 tutte le piante, & ringiounisce il mondo; & quando è
 in Libra, tutte si uanno seccando, & inuechiando. S O.
 Se ben fusse cosi, nò per questo Ariete sarebbe la destra,
 poi che non è sempre in oriente, ma qualche uolta in oc-
 cidente, & quando è oriente ad uno, è occidente all'al-
 tro: et Aristotele dichiara, che l'oriète è la destra. P H I.
 Ben le reproti, massimamente percioche non à tutti gli
 habitatori della terra il Sole è cosi beniuolo, & benefat-
 tore, quando si truoua in Ariete: perche quelli dell'al-
 tra metà della terra che habitano di la dall'equinottia-
 le, & ueggono l'altro polo antartico, iquali si chia-
 mano antitoni, riceuono il beneficio della primavera,
 quand' il sole è in Libra: perche allhora incomincia
 approssimarsegli. & prouano il mancamento dell'au-
 tunno quando è in Ariete, che allhora s'allontana da lo-
 ro, al contrario di noi. adunque la destra nostra sareb-
 be à loro sinistra, & pur la destra dell'animale con tut-

DIALOGO II.

ti è destra, & così la sinistra. S O. Senza dubbio è così: che già ho inteso, che quelli, che habitano di là dalla Zona torrida, hanno la prima uera, quando noi l'autunno, & hanno l'autunno quando noi la primavera. pur ti prego ò Philone, non lasciare il mio dubbio senza uera solutione, se la sai. P H I. Quelli che hanno commentato Aristotele, non hanno trouato alcun' altro modo di soluerlo, che questi due: & perche conosceuano la debilità d'essa solutione, s'afferrono al manco incōueniente che potero no trouare. tu ò Sophia contentati di quel, ch'essi, che più di te sapeuano, si cōtentorono. S O. Io mi diletto per il mio gusto & nō per l'altrui, & ueggio che tu sei men satisfatto di queste solutioni di me: & acciò ch'io mi acquieti, bisogna tu mi concedi ch'el tuo Aristotele ha errato, oueramente che truoui per darmi più sufficiente risposta di questa. P H I. Poi che la mente mia è conuertita in te, niuno delli concetti miei ti puo essere negato. Io altrimenti intendo Aristotele, ilqual dichiara sottilmente l'opere di queste sei parti così nel cielo, come in ogni animale perfetto. Dice, che l'alto, ouero capo, che è principio della lunghezza dell'animale, è quella parte onde prima dipende la uirtu del moto, che certamente della testa, ò cerebro uengono i nerui, & spiriti motiui, & la destra è la parte onde il medesimo moto principia secondo è manifesto nell'huomo, & la faccia, ouero il dinanzi è quella onde s'auia il moto della destra, l'altre tre parti sono l'opposite di queste nelle tali operationi. S O. Intendo questo: ueniamo al dubbio. P H I. Dice Aristotele, che la destra è quella parte onde si leua il sole, & l'altre stelle, & pianeti, cioè l'oriente, & questo dice

non essere appropriato ad una parte segnata materialmente, ma in tutte uirtualmente in quanto sono oriente, & s'auiano uerso occidente, & non al contrario, secondo il moto erratico delli pianeti, che è da occidente in oriente, che quello è moto sinistro, & dalla parte sinistra, & è come il mouimento imperfetto, & debile della mano sinistra nell'huomo, si come quel d'oriente in occidente, in qual si uoglia parte del cielo, è moto destro, & della parte destra: perche essendo il capo del cielo il polo antartico, & gli piedi l'artico, come egli dice, bisogna inuiandosi tutto il cielo sempre, & in ogni parte d'oriente in occidente quel moto sia della parte destra, & l'opposito sia della sinistra: & resta la faccia in quella parte che è fra oriente & occidente di sopra, uerso donde camina il cielo nel moto destro, & le spalle sono quella parte che resta dietro dell'oriente, sotto del qual l'oriente si diuide, come la mano destra dalle spalle. S O. Mi piace intenderti: & secondo questo nel cielo solamente l'alto & il basso, ouer il capo & gli piedi sono materialmente diuisi, che uno è l'uno de poli, & l'altro è l'altro: l'altre quattro parti si diuidono in modo formale dell'inuiamento del moto. è così ò Philone? P H I. Così è, & bene l'hai inteso. S O. Con tutto ciò nelli animali sono pur tutte e sei parti materialmente diuise, & differenti. dimmi, perche fra loro è tale diuersità. P H I. Peroche l'anima: le si muoue drittamente da uno loco ad un' altro, & le parti sue della longhezza, & larghezza sono diuise, & differenti: ma nel cielo che si muoue di moto circolare di se medesimo in se medesimo, &

DIALOGO II.

sempre uolge sopra di se, è necessario che queste parti in lui sieno materialmente una medesima nell'altra medesima, & tutto nel tutto, & nella forma, & uia del moto solamente si diuidono. per il che il capo, & gli piedi del cielo, che sono gli dui poli, perche mai non si mutano l'uno nell'altro, sono materialmente diuisi, si come nelli animali. S O. S'un medesimo è oriente, & occidente, segue che un medesimo è destra, & sinistra? P H I. Non è così: perche ancora che materialmente un pezzo del cielo segnato sia ad alcuni oriente, & ad altri occidente, niente dimeno secondo il moto, che fa tutto il cielo, & ogni parte, è oriente à tutti, quando si truoua nel suo oriente, & per la uia del moto è sempre la destra, & mai non è la sinistra: peroche mai si muoue il cielo, ne alcune delle sue parti in contrario di quel moto destro, ouer alla riuersa, come fanno gli pianeti erratici sempre, per laqual cosa il moto loro è sinistro, & si muoueno così alla riuersa, per cōtr'operare al moto destro celeste, per fauorir i cōtrarij inferiori, & per causare di loro la continua generatione. S O. T'ho inteso, & satisfatta resto del mio dubbio: pur uorrei ancora, che mi dichiarassi, à che modo dicono gli philosophi, che un'huomo solo è simulacro di tutto l'uniuerso, così del mondo inferiore della generatione & corruttione, come del mondo celeste, & del spirituale, & angelico, ouer diuino. P H I. Qualche cosa par che tu mi diuertisca dal proposito in che siamo dell'uniuersalita dell'amore: ma perche in ogni modo questo ha qualche dependentia da questa materia, te lo dirò sotto breuità. Tutti questi tre modi gli quali hai esplicati, generabile, celeste, & intellettuale, si cōtengono nell'huomo come in

microcosmos, & si truouano in lui non solamente diuersi in uirtu, & operatione, ma ancor diuisi per membri, parti, & lochi del corpo humano. S O. Insegnameli tutti tre particolarmente. P H I. Il corpo humano si diuide in tre parti, secondo il mondo, una sopra dell'altra, & dell'infima parte. la prima piu alta è da una tela, o panniculo, che parte il corpo per mezzo nella cintura, che si chiama diafragma, fin basso alle gambe. la seconda piu alta, è di sopra à quella tela fin alla testa. la terza piu alta è la testa. quella prima contiene gli membri della nutritione, & della generatione, stomaco, fegato, fiele, melza, miseraici, stantini, reni, testicoli, & uerga, & questa parte nel corpo humano è proportionata al mondo inferiore della generatione nell'uniuerso: & si come in quello si generano della materia prima i quattro elementi, fuoco, aere, acqua, & terra, cosi in questa parte si generano del cibo, che è materia prima di tutti quattro gli humori, collera calda, secca, & sottile, della qualita del fuoco; sangue caldo, & humido, suauemente temperato, della qualita dell'aere; il flegma freddo, & humido, della qualita dell'acqua; & l'humore malenconico freddo, & secco, della qualita della terra. & si come delli quattro elementi si generano animali che oltre la nutritione, & augumento hanno il senso, & il moto, & le piatte che non hanno senso, ne moto, ma solamente nutritione, & augumento, & altri misti priuati d'anima senza senso, ne moto, ne nutritione, ne augumento, ma sono come feccie delli elementi, cioè pietre, funghi, sali, & metalli: cosi da questi quattro humori generati in questa parte prima, et inferiore delli humori si generano membri che

DIALOGO II.

hanno nutrimento, augumento, senso, & moto, come gli nerui, & panniculi, lacerti, & muscoli, & altri che non hanno da se senso, ne moto, come sono l'ossa, le cartilagini, & le uene. ancora del cibo, & delli humori si generano altre cose che non hanno senso, ne moto, ne nutritione, ne augumento, ma sono feccie, & superfluita del cibo, et delli humori, come sono le feccie dure, l'orine, & gli sudori, & le superfluita del naso, & dell'orecchie. & si come nel modo inferiore si generano alcuni animali di putrefattione, molti de quali sono uelenosi: cosi della putrefattione delli humori si generano di molte maniere, de quali alcune sono uelenose. & si come nel mondo inferiore ultimamente con participatione celeste si genera l'huomo, che è animale spirituale: cosi del migliore delli humori del uaporale, & piu sottile si generano spiriti sottili, & purificati, liquali si fanno per participatione, & ristoratione delli spiriti uitali, che sono manenti sempre nel cuore, liquali sono della seconda parte del corpo humano corrispondente al mondo celeste, secondo diremo.

S O. Ho ben inteso la corrispondentia della parte inferiore dell'huomo al mondo inferiore della generatione, & corruttione: dimmi hora della celeste.

P H I. La seconda parte del corpo humano contiene quelli membri spirituali che sono sopra la tela diafragma, fin alle canne della gola, cioè il cuore & gli due polmoni, il destro, & il sinistro. nel destro sono tre particelle di polmone diuise, & nel sinistro due. questa parte corrisponde al mondo celeste. il cuore è l'ottaua sphaera stellata con tutto il celeste sopra d'essa, che è il primo mobile, che ogni cosa muoue egualmente, uniformemente, circularmente,

Et ogni cosa corporea dell'uniuerso col suo continuo moto sostiene; Et ogni altro moto continuo che si truoua nel li pianeti, Et elementi, procede da lui. cosi è il cuore nel l'huomo, che sempre si muoue in moto circolare, Et unī forme, ne mai si riposa, Et col suo moto sostiene in uita tutto il corpo humano, Et è cagione del moto continuo del li polmoni, Et di tutte l'arterie pulsanti del corpo. nel cuore si truouano tutti gli spiriti, Et uirtu humane, si come in quel cielo si truouano tante stelle chiare, Et grādi, mezane, Et piccole, Et tante figure celesti, che sono collegate à questo cielo primo mobile, gli sette pianeti erratici, i quali si chiamano cosi, perche errano nel moto, che qualche uolta uāno rititi, qualche uolta tornano indrieto, qualche uolta in fretta, Et qualche uolta adagio, Et tutti seguitano il primo mobile. cosi sono gli polmoni, che seguitano il cuore, Et lo seruono nel moto suo continuo, li quali polmoni essendo spugnosi si distendono, Et si ristringono, qualche uolta in fretta, Et qualche uolta adagio, come gli pianeti erratici. Et si come i principali loro al gouerno dell'uniuerso sono gli dui luminari, Sole, et Luna, Et di sopra col Sole accompagnano tre pianeti superiori, Marte, Gioue, Et Saturno, Et di sopra cō la Luna dui altri, Venere, et Mercurio: cosi il destro polmone piu principale è simulacro del Sole, Et però tiene seco tre particelle diuise, che procedono dal medesimo polmōe, et il polmone sinistro, che significa la Luna, ne tiē due, et tutti fāno nuero di sette. et si come il mōdo celeste sostiene co' suoi raggi, et moto continuo q̄sto mōdo inferiore, partecipadolī cō q̄lli il calor uitale, la spiritalita, e' l' moto: cosi questo cuore cō gli polmoni sostiene tutto il corpo con l'arterie,

DIALOGO II.

per lequali participa in tutto il suo calore, & li suoi spiri-
riti uitali, & il suo continuo moto : si che in tutto la si-
militudine è perfetta. S O. Mi gusta questa correspōden-
tia del cuore, & delli membri spiritali col mōdo celeste,
& le sue influentie nel mondo inferiore. se mi uuoi hora
compiacere, dimmi la correspondentia del mondo spiri-
tuale nel corpo humano. P H I. La testa dell'huomo, che
è la superior parte del corpo suo, è simulacro del mondo
spirituale, ilquale, secondo il diuin Platone, non longe
d' Aristotele, ha tre gradi, anima, intelletto, & diuinità.
l'anima è quella, dalla qual prouiene il moto celeste, &
che prouede et gouerna la natura del mondo inferiore,
come la natura gouerna la materia prima in esso. questa
nell'huomo è il cerebro con le sue due potentie del senso,
& del moto uolontario, lequali si contengono nell'anima
sensitiua proportionale all'anima del mondo, prouiden-
te & mouēte li corpi. dipoi è nell'huomo l'intelletto pos-
sibile, ch'è l'ultima forma humana, correspōdente all'in-
telletto dell'uniuerso, nel qual sono tutte le creature an-
geliche. ultimamēte è nell'huomo l'intelletto agente : et
quando con quello si congiunge il possibile, si fa attuale,
& pieno di perfettione, et di gratia di Dio, copulato con
la sua sacra diuinità. q̃sto è quel che nell'huomo corre-
spōde al diuin principio, dal qual tutte le cose hāno prin-
cipio, & in lui tutte si dirizzano, et riposano, come in ul-
timo fine. Questo ti debbe bastare ò Sophia in questo no-
stro familiar parlamento del simulacro dell'huomo con
tutto l'uniuerso, & come con ragione da gli antichi fu
chiamato microcosmos. molt'altre particolari similitudi-
ni ci sono, che sarebbono prolisse, & fuor del nostro pro-
posito.

posito. di questo c'habbiamo detto, ce ne seruiremo quando parlaremo del nascimento, & origine dell'amore: & tu allhora intenderai, che non in uano le cose del mondo s'amano l'una l'altra, l'alte le basse, & le basse l'alte, poi che sono tutte parti d'uno corpo corrispondenti ad un'integrità, & perfettione. S O. Trasportato n'ha il parlare, & discostato alquanto dal nostro proposito. torniamo hora al nostro intento ò Philone. Tu hai dimostrato, se ben t'ho inteso, quanto è l'amore che ha il cielo à modo d'huomo generante alla terra, & alla prima materia de gli elementi, come à propria donna recipiente la sua generatione: & non è dubbio secondo questo, che ancora il cielo nò habbia amor à tutte le cose generate dalla terra, ouero dalla materia de gli elementi, come padre à proprij figliuoli: ilquale amor si manifesta largamente nella cura ch'egli ha in conseruarle, premiarle, & ne suoi nutrimenti, producendo l'acqua pluuiale per nutrimento delle piante, le piante per nutrimento de gli animali, l'uno & l'altro per nutrimento, et seruitio dell'huomo come primogenito, ò principal suo genito. esso muta li quattro tempi dell'anno, Primavera, Estate, Autunno, Verno, per il nascimento, & nutrimento delle cose, & per temperare l'aere per il bisogno della uita loro, et per pareggiare le còpleccion loro. ancor, si uede che le cose generate amano il cielo, pietoso, & uero padre, per la letitia c'hanno gli animali della luce del sole, & della uenuta del giorno, & per la tristezza, e raccoglimento c'hanno per la tenebrosità del cielo con l'aduenimento della notte. di questo son certa che mi sapresti dir molto piu, ma à me basta quel c'hai detto del reciproco amore del

Leone Hebreo.

H

DIALOGO II.

cielo, & della terra, come huomo, & dōna, & dell'amor
d'ogniun di loro uerso le cose generate, come amor di pa-
dre, & madre uerso li figliuoli, & cosi l'amore d'essi ge-
nerati uerso la terra, ò uerso il cielo, come di figliuoli al-
la madre, e'l padre. ma quel che uorrei saper da te, è, se
gli corpi celesti oltra l'amore, c'hanno alle cose del mon-
do inferiore, s' amano reciprocamente l'uno l'altro : pe-
roche attento che fra loro non è generatione, laqual mi
pare potissima cagione dell'amore fra le cose dell'uni-
uerso, parrebbe per questo non douesse essere fra loro il
reciproco amore, & la conuertibile dilectione. P H I. Se
ben fra li celesti manca la recidiua, & mutua genera-
tione, non però manca fra loro il perfetto & recipro-
co amore . la causa principale, che ne mostra in loro a-
more, è la lor amicitia & harmoniaca concordantia, che
perpetuamēte si truoua in loro : che tu sai che ogni con-
cordantia procede da uera amicitia, ò da uero amore .
& se tu contemplassi ò sophia la correspondentia, & la
concordantia delli moti de corpi celesti , di quelli primi
che si muoueno dal leuante al ponente, & di quelli altri
che si muoueno al contrario da ponente in leuante, l'uno
con moto uelocissimo, l'altro con meno uelocita , alcuni
tardi, & alcuni altri tardissimi, & come qualche uolta
si muoueno diretti, & qualche uolta retrogradi, et qual-
che uolta stanno come quieti nella statione appresso la
direzatione , & nell'altra appresso la retrogradatione ,
qualche uolta si diuerteno uerso il settentrione, qualche
uolta uerso mezo giorno, qualche uolta uanno per me-
zo il zodiaco, & uno di loro, qual è il Sole, non si parte
mai da quella uia diritta del zodiaco , ne mai ua uerso

settentrione, ne uerso mezo giorno, come fanno tutti gli altri pianeti; & se tu conoscessi il numero de gli orbi celesti, per liquali sono necessarij li diuersi moti, le sue misure, le sue forme, & positioni, & suoi poli, & suoi epicli, & suoi centri, & centrici, un' ascendente, l'altro discendente, uno oriental del Sole, l'altro occidentale, con molt' altre cose, che sarebbe cosa longa da dire in questo nostro parlamento: uedresti una si mirabil corrispondentia, & concordia di diuersi corpi, & di difformi moti in una harmonial unione, che tu restaresti stupefatta dell'auuedimento dell'ordinatore. qual dimostratione di uero amore, & di perfetta diletitione dell'uno all'altro è maggiore, che uedere una si suaue conformità, posta & continuata in tanta diuersita? Pittagora diceua, che mouendosi gli corpi celesti generauano eccellenti uoci, corrispondenti l'una all'altra in harmoniaca concordantia: laqual musica celeste diceua essere cagione della sustentatione di tutto l'uniuerso nel suo peso, nel suo numero, & nella sua misura: assegnaua, ad ogni orbe, & ad ogni pianeta qual sia il suono & la sua uoce propria: & dichiaraua l'harmonia risultante da tutti: & diceua essere cagione, che da noi non è uditata, ne sentita questa musica celeste, la lontananza del cielo à noi, ouero la consuetudine di quella, laquale fa che da noi non è sentita, come interuiene à coloro che habitano uicino al mare, iquali non sentono il suo strepito per la consuetudine, come quelli che di nuouo s'approssimano ad esso mare. essendo adunque l'amore, & l'amicitia cagione d'ogni concordantia, & essendo nelli corpi celesti maggior concordantia, piu ferma, &

H ij

DIALOGO II.

piu perfetta, ch' in tutti li corpi inferiori, seguita che fra loro è maggiore & piu perfetto amore, & piu perfetta amicitia, che in questi corpi bassi. S O. La còcordia & correspondentia mutua, & reciproca che si truoua nelli corpi celesti, mi pare piu presto effetto, & segno del loro amore, che cagion di quello. & io uorrei sapere la cagione di tale amore reciproco ne cieli: perche mancando in lor la propagatione & successione generatiua, che è la potissima causa dell' amore de gli animali, & huomini, dell' altre cause non ueggo alcuna che si conuenghi à celesti, non beneficio uolontario dell' uno uerso l' altro, che le cose loro sono ordinarie; manco l' essere d' una medesima specie, che, secondo ho inteso, ne celesti non si truoua specie, si come non ui si truoua genere, ne propria indiuiduatione, ouero se ui si truoua, ogniuno delli corpi celesti è d' una propria specie; ne ancora per la società, perche uediamo che per l' ordine de loro mouimèti qualche uolta s' accompagnano, qualche uolta si scompagnano; ne l' uno debbe generare nuouo amore, nell' altro nuoua amicitia, perche sono cose ordinarie senza inclinatione uolontaria. P H I. Se ben non si truoua ne celesti alcuna delle cinque cause d' amore còmune à gli huomini, & à gli animali, ui si trouaranno forse quelle due proprie de gli huomini. S O. A' che modo? P H I. La cagion principale dell' amore che si truoua ne corpi celesti, è la conformità della natura, come ne gli huomini delle còplessioni. fra i cieli, pianeti, & stelle è tal conformità di natura, & essentia, che ne i suoi moti, et atti si corrispondeno con tanta proportionone, che di diuersi si fa una unità harmoniale: ilperche paiono piu tosto diuersi membri d' un

corpo organizzato, che diuersi corpi separati. Et si come di diuerse uoci, l'una acuta, Et l'altra graue, si genera un canto intero, soaue all'audito, Et mancando una di quelle, tutto il canto ouero harmonia si corrompe: cosi di questi corpi diuersi in grandezza, Et in moto graue, Et lieui, per la proportion, o conformità loro si cõpone d'essi una proportion harmoniaca, tale, Et tanto unita, che, mancando la piu piccola particella, il tutto saria dissolto. si che questa conformità di natura è causa dell'amor delli corpi celesti, nõ solamẽte come diuerse persone, ma come membri d'una persona sola: che si come il cuore ama il cerebro, et gli altri membri, e li prouede di uita, Et calor naturale, Et spiriti, Et il cerebro à gli altri di nerui, senso, Et moto, Et il fegato di sangue, Et uene, per l'amor che s'hanno l'uno all'altro, et che ogni uno ha al tutto come parte sua, ilquale amore eccede ogni amore di qual si uoglia altra persona; cosi le parti del cielo s'amano reciprocamente, con conformità naturale; et concorrendo tutti in una unione di fine, Et d'opera, si seruono l'un l'altro, et accõmodano ne i bisogni, in modo che fanno un corpo celeste perfettamente organizzato. ancora in essi è l'altra cagione propria dell'amore de gli huomini, che è per la uirtù: che essendo ogni uno de corpi celesti di eccellente uirtù, laqual è necessaria per l'essere de gli altri, Et di tutto il cielo, et l'uniuerso; conosciuta tal uirtù da gli altri, essi amano per quella quelli altri; Et anco dirò, che l'amano per il beneficio che fanno non proprio, Et particolare uerso d'uno, ma uniuersale in tutto l'uniuerso, che senza quello tutto saria destrutto. Et di questo modo s'amano gli huomini uir-

DIALOGO II.

ste figliuola di Gione causato col suo continuo moto la mortalità e corruttione ne corpi inferiori terrestri, essa natura celeste uincitrice delle cose corruttibili spiccandosi dalla mortalità di quelle, uolò in alto, & restò immortale. significa ancora l'altra terza allegoria theologale, che la natura angelica, che è figliuola di Gione sōmo iddio, creatore d'ogni cosa, amazzando, & leuando da se la corporalità, e materia terrea, significata per Gorgone, ascese in cielo: peroche l'intelligentie separate da corpo, & da materia, sono quelle che perpetuamente muoueno gli orbi celesti. S O. Mirabil cosa è, poter mettere in così poche parole d'uno atto historiale tanti sensi pieni di uera scientia, & l'uno più eccellente dell'altro. ma dimmi ti prego, perche essi non dichiarorono più liberamente le loro dottrine? P H I. Hanno uoluto dire queste cose con tanto artificio, & strettezza per molte cagioni: prima, perche stimauano essere odioso alla natura, & alla diuinità manifestare li suoi eccellenti secreti ad ogni huomo, & in questo hanno certamente hauuto ragione, perche, dichiarare troppo la uera, & profonda scientia, è commutare gli inhabili di quella, nella cui mente ella si guasta, & adultera, come fa il buon uino in tristo uaso, del quale adulterio seguita uniuersal corruttione delle dottrine appresso tutti gli huomini, & ogni hora si corrompe più, andando d'ingegno inhabile in ingegno inhabile, laquale infermità deriua da troppo manifestare le cose scientifiche: & al tempo nostro è fatta per il largo parlare de moderni tanto contagiosa, che appena si truoua uino intellettuale, che si possa beuere, & che non sia guasto. ma nel tempo anti-

co includenano i secreti della cognitione intellettuale dentro le scorze fabulose con grandissimo artificio, accioche non potesse intrarui dentro se non ingegno atto alle cose diuine & intellettuali, & mente conseruatiua delle uere scientie, & non corruttua di quelle. S O. Mi piace questa ragione, che le cose alte, & eccellenti alli alti, & chiari ingegni s'habbino à raccomandare, & nelli non tali s'auuilschino. ma dimmi l'altre cagioni de figmenti poetici. P H I. L'hanno fatto ancora per quattro altre cagioni. l'una è seconda, per uoler la breuita, che in poche parole complicassero molte sententie: laqual breuita è molto utile alla conseruatione delle cose nella memoria, massimamente fatta con tal artificio, che ricordando un caso historiographo, si ricordassero di tutti i sensi dottrinali inclusi in quello sotto quelle parole. La terza per mescolare il delectabile historiographo, et fabuloso con il uero intellettuale, & il facile con il difficile, talmente, che essendo prima allettata la fragilita humana dalla delectatione, & facilità della fabula, gli entrasse in mente cò sagacità la uerità della scientia, come si sogliono ammaestrare i fanciulli nelle cose disciplinali & uirtuose, principiando per le piu facili, massimamente possendo stare tutto insieme, l'uno nella scorza, l'altro nella medolla, come si truouano nelle finzioni poetiche. La quarta è per la conseruatione delle cose intellettuali, che non si uenghino à uariare in processo di tempo nelle diuerse menti delli huomini: perche ponendo le tali sententie sotto queste historie, nò si possono uariare dalli termini di quelle. ancora per piu conseruatione hanno espressa l'historia in uersifonderosi, & offeruantissimi, accioche facilmente non

DIALOGO II.

si possino corrompere: perche non puo patire la misura ponderosa il uitio, in modo che nella indispositione delli ingegni, nella incorrettione de gli scrittori facilmente puo adulterare le scientie. L'ultima, & prima è, perche con uno medesimo cibo potessero dar mangiare à diuersi conuitati cose di diuersi sapori: perche le menti basse possono solamente pigliare de gli poemi l'historia, con l'ornamento del uerso, & la sua melodia l'altre piu eleuate mangiano oltr' à questo del senso morale, & altre poi piu alte possono mangiare oltr' à questo del cibo allegorico, non sol di philosophia naturale, come ancora d'astrologia, & di theologia, giuntosi con questo un' altro fine, cioè, che essendo questi poemi cosi cibo commune ad ogni sorte d'huomini, è cagione d'essere perpetuato nella mente della moltitudine, che le cose molto difficili pochi sono quelli che le gustino, & delli pochi presto si puo perdere la memoria, occorrendo una età che facesse deuolare gli huomini dalla dottrina, secondo habbiamo ueduto in alcune nationi, & religioni, come ne gli Greci, et ne gli Arabi, iquali essendo stati dottissimi hanno quasi del tutto perso la scientia, & già fu cosi in Italia al tempo de Goti, dipoi si rinnouò quel poco che ci è al presente. il remedio di questo pericolo è l'artificio di mettere le scientie sotto li cantici fabulosi, et historiographi, che per la sua diletatione, & soauità del uerso uanno & si conseruano sempre in bocca del uulgo, d'huomini, di donne, & di fanciulli. S. O. Mi piaceno tutte queste cause de figure poetici. ma dimmi, Platone, & Aristotele, principi de philosophi, perche uno di loro non uolse (e se ben usò la fabula) usare il uerso, ma solamente la prosa, & l'al-

ero ne uerso, ne fabula usò, ma oratione disciplinale?
P H I. Non rompeno mai le leggi i piccoli, ma solamente
i grandi. Platone diuino uolendo ampliare la scientia,
leuò da quella una serratura, quella del uerso, ma non
leuò l'altra della fabula, si ch'egli fu il primo, che rup
pe parte della legge della conseruatione della sciētia, ma
in tal modo la lassò chiusa col stile fabuloso, che bastò
per la conseruatione di quella. Aristotele piu audace, &
cupido d'ampliatione, con nuouo, & proprio modo, &
stile nel dire uolse ancor leuare la serratura della fabu
la, & rompere del tutto la legge conseruatina, & par
lò in stile scientifico in prosa le cose de'la philosophia. è
ben uero, che usò si mirabile artificio nel dir tãto breue,
tanto cõprensiuo, et tanto di profonda significatione, che
quel bastò per la conseruatione delle scientie in luogo di
uerso, & di fabula, tanto che rispondendo egli ad Ales
sandro Macedone suo discepolo, ilquale gli haueua scrit
to, che si marauigliaua che hauesse manifestato i libri si
secreti della sacra philosophia, gli rispose, che i libri suoi
erano editi, & non editi, editi solamente à quelli, che gli
hãno intesi da esso. da queste parole notarai ò Sophia la
difficultà et artificio, che è nel parlar di Aristotele. S O.
Io la noto: ma mi pare strano ch'egli dica, che nõ gli intē
dera senõ chi gli ha intesi da lui: perche molti philosophi
son stati dipoi che l'hãno intesi tutti, ò la maggior parte:
per laqual cosa questo suo parlare non solamēte mi par
mēdace, ma ancora arrogāte: perche se li detti suoi sono
netti, debbeno essere intesi da buoni intelletti, se bē fussero
assenti, che la scrittura nõ è p seruīr' à presenti, ma à qlli
che son lōtani in tēpo, et assenti da loro: et perche nõ po=

DIALOGO II.

tra fare la natura che tali ingegni possino intendere Aristotele per le sue scritture, senza hauerle udite da lui?

PHI. Ben sarebbe strano questo detto d'Aristotele, se nò hauesse altra intentione. SO. Che altra? PHI. Egli chiama audiente suo colui, l'intelletto del quale intende, & philosopha al modo dell'intelletto di esso Aristotele, in qual si uoglia tempo & terra che si truoui: & uol dire che le sue parole scritte non fanno ogni huomo philosopho, ma solamente quello, la cui mente è disposta alla cognitione philosophica, come fu la sua, & q̃sto tale l'intendera, gli altri nò, come interuiene in quella philosophia, il cui senso sta chiuso sotto finzione poetica. SO. Secondo questo Aristotele non fece male à leuare la diffcultà del uerso, & della fabula, poi che lascio' la dottrina con tanta altra serratura, che bastaua per la conseruatione della scientia nelle chiare menti. PHI. Egli non fece male: perche ui remedio' con la grandezza del suo ingegno: ma diede ben audacia ad altri non tali di scrivere in prosa sciolta la philosophia, & d'una manifestatione in l'altra, uenendo in mente inette, è stato cagione di falsificarla, corromperla, & ruinarla. SO. Assai mi hai detto di questo: torniamo alli amori poetici delli dei celesti. che ne dici tu di quelli? PHI. Tel dirò: ma prima hai da sapere, che, quali, & di quante maniere sono questi dei poetici: & dipoi saprai delli amori loro. SO. Tu hai ragione: & però dimmi prima, che dei sono questi. PHI. Il primo dio appresso gli poeti è quella prima causa produttiua, conseruatrice di tutte le cose dell'universo: il quale comunemente chiamano Iuppiter, che uol dire padre Inuatore, per essere padre Inuatore di tutte le

cose, poi che di nulla le fece, & gli diede l'essere: & gli
 Romani lo nominarono ottimo grandissimo, perche ogni
 bene & ogni essere procede da lui: & gli Greci lo chia-
 morno *Zeus*, che uol dire uita, perche da esso hanno tut-
 te le cose uita, anzi egli è uita d'ogni cosa. è ben uero che
 questo nome *Iuppiter* fu partecipato dall'onnipotente dio
 ad alcune delle sue creature le piu eccellenti, & nel mon-
 do celestiale sortì questo nome il secondo delli sette piane-
 ti chiamato *Iuppiter*, per essere di fortuna maggiore, e di
 chiarissimo splendore, & di ottimi effetti nel modo infe-
 riore, & quello che migliori, piu eccellenti, & meglio for-
 tunati huomini faccia cō la sua cōstellatione, & influen-
 tia. & nel modo inferiore il fuoco elementale si chiama
 ancora *Iuppiter*, per essere il piu chiaro, & il piu attiuo
 di tutti gli elementi, & come uita di tutte le cose inferio-
 ri, che, secōdo dice *Aristotele*, col calor si uiue. Questo no-
 me fu ancora partecipato alli huomini ad alcuni eccellen-
 tissimi grandemente iuuatiui alla generatione humana,
 come fu quel *Lisania* d'*Arcadia*, che andato in *Athene*,
 & trouato quelli populi rozi, & di bestiali costumi, non
 solamente gli donò la legge humana, ma ancora mostrò
 loro il culto diuino, onde essi lo pigliarono per re, & l'a-
 dorauano per dio, chiamandolo *Iuppiter* per la participa-
 tione delle sue uirtu. similmente *Iuppiter Cretense* figli-
 uolo di *Saturno*, che per l'amministrazione, che fece in
 quelle genti, uietandoli il mangiare carne humana, et al-
 tri riti bestiali, & mostrandoli i costumi humani, e le co-
 gnitioni diuine, fu chiamato *Iuppiter*, & adorato p dio,
 per essere al parer loro messo di dio, & formato da esso,
 ilquale loro chiamauano *Iuppiter*. S O. Chiamauano for

DIALOGO II.

se gli poeti questo sommo dio per altro nome proprio.
 P H I. Propriamente il chiamauano Demogorgone, che
 uuol dire dio della terra, cioè dell'uniuerso, ouero iddio
 terribile, per essere maggiore di tutti. questo dicono esse-
 re il produttore di tutte le cose. S O. Doppo il sommo
 dio che altri dei pongono i poeti? P H I. Pongono pri-
 ma i dei celesti, come sono Polo, Cielo, Ethere, & gli sette
 pianeti, cioè Saturno, Iuppiter, Marte, Apollo ò il So-
 le, Venere, Mercurio, Diana, ò sia la Luna: i quali tutti
 chiamano dei, & dee. S O. Con qual ragione applica-
 no la deità alle cose corporee, come sono questi celesti?
 P H I. Per la loro immortalità, lucidità, & grandezza,
 & per la loro gran potentia nell'uniuerso, & massima-
 mente per la diuinità dell'anime di quelli, i quali sono in-
 telletti separati da materia, & corporeità, puri & sem-
 pre in atto. S O. Stendesi piu il nome di dio appresso gli
 antichi? P H I. Sì, che discende nel mondo inferiore:
 perche gli poeti chiamano dei gli elementi, mari, flu-
 mi, & le montagne grandi del mondo inferiore, chia-
 mano all'elemento del fuoco Iuppiter, à quel dell'aere
 Iunone, all'acqua, & al mare Nettuno, alla terra Ce-
 res, & al profondo di quella Plutone, & al fuoco mi-
 sto comburente dentro della terra Vulcano, & così mol-
 ti altri dei delle parti della terra, & dell'acqua. S O.
 Questo è molto strano, che chiamano dei gli corpi non
 uiui, ne sensibili, priui dell'anima. P H I. Gli chiama-
 no dei per la loro grandezza, notitia, opera, & prin-
 cipalità che hanno in questo mondo inferiore, ancora
 perche credeuano essere ogniuno di questi gouernato per
 uirtù spirituale partecipatua dell'intellettuale diuinità

ta, ouero (come sente Platone) che ogniuno delli elementi habbi un principio formale incorporeo, per participatione del quale essi hanno le sue proprie nature, lequali chiama Idee, & tiene che la Idea del fuoco sia uero fuoco per essentia formale, & l'elementale sia fuoco per participatione di quella sua Idea, & così gli altri. non è adunque strano appropriare la diuinità alle Idee delle cose: onde ancora poneuano diuinità nelle piante, massimamente in quelle che sono cibi più comuni, & più utili alli humani, come Cerere alle biade, & Bacco al uino, per l'universale utilità, & necessita che hanno gli huomini di quelle: peroche ancora le piante hanno le sue proprie Idee come gli elementi, & per questa medesima ragione chiamorono ancora dei, & dee le uirtù, gli uiti, & passioni humane: perche, oltre che quelle per la loro eccellentia, & queste per la loro forza partecipino alquanto di diuinità, pure la principal causa è, che ogniuna delle uirtù, ogniuno de uiti, & ogniuna delle passioni humane in universale ha la sua propria Idea, per participatione della quale più, & meno si truouano nelli huomini intensamente, ouero remissamente, & per questo fra gli dei sono nominati, Fama, Amore, Gratia, Cupidita, Volutta, Litigio, Fatica, Inuidia, Fraude, Pertinacia, Miseria, & molte altre di questa sorte: percioche ogniuna ha la sua propria Idea, & principio incorporeo, come t'ho detto, per il quale è nominato dio, ò dea. S O. Quando bene le uirtù per la loro eccellentia hauessero Idee, gli uiti, & cattive passioni à che modo le possono hauere? P H I. Si come fra gli dei celesti uì sono alcune buone, & otti-

DIALOGO II.

me fortune, come Iuppiter, & Venere, da quali sempre dependeno molti beni, & ancora ui sono alcuni cattiu, che sono infortunij, come Saturno, & Marte, da quali ogni male deriva: cosi ancora fra le Idee Platonice ci sono alcuni principij di bene, & di uirtu, & altre che sono principij di male, & di uitij: perche l'uniuerso ha bisogno dell'uno, & dell'altro per la sua conseruatione: secondo ilqual bisogno ogni male è bene, che tutto quel che bisogna all'essere dell'uniuerso è certamente buono, poi l'essentia di quello è buona. si che il male, & la corruptione sono cosi necessarij all'essere del mondo come il bene, & la generatione, che l'uno dispone l'altro, & è uia di quello. non ti marauigliare adunque, se cosi l'uno come l'altro ha principio diuino d'immateriale Idea. S O. Io pur ho inteso che gli uitij, & gli mali consisteno in priuatione, & dependono dal difetto della materia prima, & dalla sua imperfetta essentia potenziale: come adunque hanno principij diuini? P H I. Quando ben fusse cosi secondo la uia de peripatetici, non si puo negare che la medesima materia non sia prodotta, & ordinata dalla mente diuina, & che tutti gli suoi effetti, & difetti non siano dirizzati dalla somma sapietia, poi che sono necessarij all'essentia totale del mondo inferiore, & all'essere humano. onde le sono appropriate da dio proprie Idee per loro principij, non materiali, ma agēti, & formali, che causano l'essere di queste cose imperfette, & fondate in priuatione, et entificate per il necessario essere dell'uniuerso, S O. Mi chiamo satisfatta di questo: torniamo al proposito, et dimmi, il nome di dio appresso gli poeti è piu comunicabile? P H I. Vltimamente l'hanno uoluto comunicare particolarmente

particularmente à gli huomini, ma solamente à quelli i quali hāno hauuto qualche uirtù heroica, & hāno fatto atti simili alli diuini, & cose grandi, & degne di eterna memoria, come le diuine. S O. Et per questa similitudine sola danno il nome di dio à gli huomini mortali? P H I. Dalla parte, che sono mortali, nō li chiamano dei, ma da quella, per laquale sono immortali, che è l'anima intellettiua. S O. Questa è in tutti gli huomini, & già tutti nō sono dei. P H I. Non è in tutti eccellēte, & diuina egual mēte, ma per gli atti conosciamo il grado dell'anima de l'huomo: & l'anime di quelli, che nelle uirtù, & atti somigliano à diuini, partecipano attualmente la diuinità, et sono come razi di quella. onde cō qualche ragione gli hāno chiamati dei, & alcuni d'essi per la sua eccellentia furono intitolati in nome di dei celesti, come di Iuppiter, Saturno, Apollo, Marte, Venere, Mercurio, & Diana, Cielo, Polo, Ethere, & altri nomi di stelle fisse, delle figure stellate dell'ottaua sphaera. altri furono chiamati figliuoli di questi, come Hercole figliuolo di Gioue; Nettuno figliuolo di Saturno: altri non tanto eccellēti sono nominati di nome delli dei inferiori, come Oceano, et Terra, Cerere, & Bacco, et simili, ouero figliuoli di quelli, de quali d'alcuni il padre fu dio, & la madre dea, d'altri la madre non fu dea, & d'altri il padre fu dio celeste, & la madre dea inferiore, & in questo modo sono multiplicati li figmenti poetici de gli huomini heroici chiamati dei: perche narrando la loro uita, atti, & historia, significano cose della philosophia morale: quando poi li nominano dalle uirtù, dalli uirij, dalle passioni, significano cose della philosophia naturale: & nominandoli de nomi

Leone Hebreo.

I

DIALOGO II.

de gli dei inferiori del mondo, della generatione, & corruptione, dimostrano l'astrologia, & scientia de cieli: et nominadoli de nomi de gli dei celesti, significano la Theologia di dio, & delli Angeli. si che queste finzioni furono ingeniose, & d'alta sapientia nella multiplicata nominatione de gli dei. S O. Ho assai della natura de gli dei gentili, & della sua multifaria appellatione: dimmi hora de i loro amori, che è il nostro intento; et come si puo pensare in loro propagatione generatiua, & successiua genealogia, secondo pongono i poeti, non solamente in quelli huomini heroici, liquali chiamano dei participatiui, ma ancora ne gli dei celesti & inferiori, ne quali pare assurda cosa la lasciua, matrimonij, & propagatione, che narrano di loro. P H I. Già tēpo è di dichiararti qualche parte de gli amori di quelli, & della loro generatione. Sappi ò Sophia, che ogni generatione nō è propagatione carnale, & atto lasciuo: perche questo modo di generare è solamente nelli huomini, & nelli animali: pure la generatione è commune in tutte le cose del mondo, dal primo dio fin all'ultima cosa del mondo, eccetto che esso è solamente generatore, & non generato. l'altre cose son tutte generate, & la maggior parte ancora generatrici: & le piu delle cose generate hanno due principij de sua generatione, l'uno formale, & l'altro materiale, ouero uno dante, & l'altro recipiente, onde i poeti chiamano il principio formale padre dante, & il materiale madre recipiente: et per cōcorrere questi dui principij nella generatione d'ogni generato, fu di bisogno che l'un l'altro s'amassero, & s'unissero mediante l'amore, per produrre il generato, come fanno li padri, & le ma

dri delli huomini, & delli animali: & quando questa cōgiunzione de due parenti del generato è ordinaria nella natura, si chiama appresso i poeti matrimoniale, & l'uno si chiama il marito, et l'altro la moglie: ma quando è congiunzione straordinaria, si dice amorosa, ouero adultera, & i parenti, o sia genitori, si chiamano amati: si che tu poi cōsentire gli amori, i matrimonij, le generationi, parentadi, et geneologie nelli dei superiori, & inferiori senza ammiratione. S O. Io t'ho inteso, & mi piace questo fondamento uniuersale nelli amori delli dei: ma uorrei che piu particularmente tu mi dichiarassi gli innamoramēti d'alcuno di loro, almeno i piu famosi, et le sue generationi: & mi piacerea, che tu facessi principio dalla generatione di Demogorgone, che dici intēdersi per il sommo, et primo dio: perche ho inteso, che egli ha fatto de figliuoli per strano modo. dimmi ti prego quel, che tu senti di questo. P H I. Ti diro quello che ho inteso della generatione di Demogorgone. Dice Pronapide poeta nel suo protocofmo, che essendo Demogorgone solamēte accōpagnato dall'eternita, et dal Chaos, riposandosi in qlla sua eternita, senti tumulto nel uentre del Chaos, onde per soccorrerlo Demogorgone distese la mano, & aperse il uētre del Chaos, delquale uscì il Litigio, facendo tumulto cō brutta et inhonestà faccia, & uolare in alto, ma Demogorgone lo gittò al basso, & restando pure il Chaos grauato da sudori, et sospiri focosi, Demogorgone nō tirò à se la sua mano, fin che nō gli cauò ancora del uētre Pan con tre sorelle chiamate Parche: et parendo Pan à Demogorgone piu bello che nissun'altra cosa generata, lo fece suo mastro di casa, & gli donò le tre sue sorelle

DIALOGO II.

per pedisseque, cioè seruitrici, & compagne. uedendosi il Chaos liberato della sua grauezza, per commandamento di Demorgogone misse Pan nella sua sedia. questa è la fauola di Demogorgone, ancorache Homero nella Iliade applichi la generatione del Litigio, ouero della discordia à Gione per figlia, della qual dice, che, perche fece dispiacere à Giunone nella natiuità d'Euristeo, & d'Hercole fu gittata di cielo in terra. dicono ancora, che Demogorgone generò Polo, Fitone, Terra, et Herebo. S O. Dimmi il significato in questa fabulosa generatione di Demogorgone. P H I. Significa la generatione, ouero produzione di tutte le cose dal sommo dio creatore, alqual dicono essere stata compagna l'eternità, perche egli solo è il uero eterno, poi che è, fu, & sarà sempre principio, & causa di tutte le cose, senz'essere in lui alcuna successione temporale. gli danno ancora per compagna eterna il Chaos, che è, secòdo dichiara Ouidio, la materia comune mista, & confusa di tutte le cose, laquale gli antichi poneuano coeterna con dio, della quale esso, quando li piacque, generò tutte le cose create, come uero padre di tutte: e la materia è la madre commune à ogni generato, in modo che questi pongono solamente eterni, & ingenerati li dui parenti di tutte le cose l'uno padre, et l'altro madre, ma poneuano il padre causa principale, & il Chaos causa accessoria, & accompagnatrice, che di questo medesimo modo pare sentisse Platone nel Timeo della noua generatione delle cose per il sommo dio produtte della eterna, et confusa materia. ma in questo si potrebbero riprendere: perche essendo iddio produttore di tutte le cose, bisogna ancora che habbi prodotto la materia della quale sono

generate: ma si debbe intendere, che essi significano, per essere stato il Chaos in compagnia di dio nella eternità, essere da lui prodotto ab eterno, & che dio producesse tutte l'altre cose di esso Chaos di nuouo in principio di tempo, secondo l'opinione Platonica. & chiamarla compagna, non ostante che sia prodotta, per essere prodotto esso Chaos ab eterno, et trouarsi sempre mai in compagnia di dio. ma per essere compagna del creatore nella creatione, & productione di tutte le cose, & sua consorte nella loro generatione, poi che quello è stato immediate prodotto da dio, et l'altre cose tutte sono state produtte da dio, & da quel Chaos, ò sia materia; esso Chaos con ragione si puo chiamare compagna di dio, ma per questo non manca che essa nò sia ab eterno prodotta da dio, si come Eua essendo prodotta da Adam gli fu compagna, & consorte, & tutti gli altri huomini nati di tutti due. SO. Par bene, che in questa fauola uogliano significare la generatione dell'uniuerso da dio onnipotente, come da padre, ò dal suo Chaos, ò sia materia come da madre. ma dimmi qualche cosa del significato nelle particolarità della fauola, cioè del tumulto nel uentre del Chaos, della mano di Demogorgone, del nascimento del Litigio, & de gli altri. PH. Il tumulto che sentì Demogorgone nel uentre del Chaos, è la potentia, & appetito della materia confusa, alla germinatione delle cose diuise, laqual diuisione causaua, & suol causare tumulto. Il stendimento della mano di Demogorgone per aprire il uentre del Chaos, è la potestà diuina, che uolse ridurre la potentia uniuersal del Chaos in atto diuiso: che questo è aprire il uentre della grauida per cauarne fuori quello

DIALOGO II.

che u'è occulto dentro. Et hanno finto questo straordinario modo di generatione con mano, Et non con membro ordinario generatiuo, per dimostrare, che la prima productione, o creatione delle cose nõ fu ordenaria, come la natural generatione solita, Et successua doppo la creatione; ma fu strana Et miracolosa, con mano d'ogni potentia. Dice, che quel, che prima uscì del Chaos, fu il Litigio: peroche quello che prima uscì della prima materia, fu la diuisione delle cose, lequali in essa erano indiuisi, et nel suo parto con la mano, poter del padre Demogorgone, furono diuise. Chiama questa diuisione Litigio, perche cõsiste in cõtrarieta, cioe fra li quattro elementi, che l'uno è contrario dell'altro, et gli figura brutta faccia, perche in effetto la diuisione, et cõtrarieta è difetto, come la concordia, Et unione è perfettione. Dice, che il Litigio uolse salire in cielo, Et che fu gittato di cielo in terra da Demogorgone: perche nel cielo nõ è discordia, ne contrarieta alcuna, secondo li peripatetici; Et perciò li corpi celesti nõ son corruttibili, ma solamente gli inferiori, per essere tra loro contrarieta: che la cõtrarieta è causa de la corruptione, Et per l'essere gittato di cielo in terra s'intende ch'el cielo è causa di tutte le contrarieta inferiori, Et che esso è senza contrarieta. S O. Come la puo adunque causare? P H I. Per la contrarieta delli effetti de pianeti, stelle, Et segni celesti, Et per la contrarieta de moti celesti, uno da leuante à ponente, l'altro da ponente à leuante, un uerso settentrione, l'altro uerso mezo giorno, Et ancora per la contrarieta del sito de corpi inferiori collocati nella rotõdita del cielo della Luna: che li prossimi alla circonferenza del cielo sono leggieri, Et i lonta

ni approssimati al centro son graui : dallaqual contrarieta dipende ogn'altra contrarieta delli elementi . Potrebbe ancora significare quella oppinione antica, et Platonica, che le stelle, & pianeti sieno fatti di fuoco per la loro lucidita, & il resto del corpo celeste d'acqua per la sua diaphinita, e trasparentia : onde il nome hebraico de' cieli, che è *scamayn*, et s'interpeta *exmaini*, che uol dire in hebraico fuoco, et acqua, et secondo questo il Litigio, et la cōtrarieta nella prima creatione salirono in cielo, perche sono fatti di fuoco, e d'acqua, ma nō restorono li successiuamente, anzi furono gittati di cielo ad habitare continuamente in terra, nellaquale si fa la successua generatione con la continua contrarieta. S O. Strano mi pare, che in cielo sieno nature cōtrarie elementarie, come fuoco, et acqua. P H I. Se la materia prima è cōmune à gli inferiori, et à celesti, come senton costoro, & Platone ancora, nō è strano che qualche contrarieta elementale si truoui ancor nel cielo. S O. Come adunque nō si corrompe, come fanno i corpi inferiori? P H I. Platone dice, che i cieli da se sono corrutibili, ma la potentia diuina gli fa indissolubili. intende per le forme intellettuali in atto, che gl'informano : ancora, perche questi elemēti celesti sono piu puri, & quasi anime delli elementi inferiori. ne sono misti nel cielo, come nelli inferiori misti, ch'el fuoco è solamente ne' lucidi, et l'acqua ne' trasparenti, di modo che se ben il Litigio in principio della productione del uentre del Chaos uolse salire in cielo, fu niētedimeno gittato nel mondo inferiore, oue hoggidi è la sua habitatione . onde segue la fabula, che essendo pur in questo parto del Litigio il Chaos grauato cō sudori, e sospiri focolosi, seguitò la

DIALOGO II.

mano di Demogorgone, & trasse del suo uentre Pan cō le tre sorelle Parche. intēde per quelli affanni nella natiuita del Litigio le nature de quattro elementi contrarij, & per la grauatione intende la terra che è la piu graue, & per il sudore l'acqua, & per li sospiri focosi l'aere, & il fuoco: & per cagione, et rimedio della fatione di questi contrarij la potentia diuina produsse del Chaos il secondo figliuolo Pan, che in greco significa tutto, per il quale intende la natura uniuersale ordinatrice di tutte le cose prodotte dal Chaos, & quella che pacifica i contrarij & gli accorda insieme. onde Pan nacque doppo il Litigio, che la concordia succede alla discordia, & uiene dipoi di quella. Produsse ancora con lui le tre sorelle Parche chiamate Clotos, Lachesis, & Atropos, le quali Seneca chiama fate, & per quelle intende tre ordini delle cose temporali, del presente, del futuro, et del preterito, lequali dice che iddio fece seguaci della natura uniuersale: perche Chaos s'interpeta uolutione delle cose presenti, & è la Fata che torce il filo, che si fila di presente. Lachesis è interpretata protrattione, che è la productione del futuro, & è quella Fata che attende quel filo che resta per filare nella rocca. Atropos s'interpreta senza ritorno, che è il preterito, che non si puo tornare, & è la Fata che ha filato il filo gia raccolto nel fuso, & si chiamano Parche per il contrario, perche à nissuno perdonano. Dice di Pan, che fu posto nella sedia per cōmandamento di Demogorgone: perche la natura essercita l'ordine diuino, & la sua amministratione nelle cose. poi segue la generatione di Demogorgone d'un sesto figliuolo chiamato Polo, che è l'ultima sphaera, che uolge sopra

i dui Poli artico, & antartico, & un' altro settimo chiamato Fitone, che è il Sole, & un' altro ottauo, che fu femina, cioè la terra, laqual è il centro del mondo. questa terra dicono che ha parturita la notte : perche l'ombra della terra causa la notte. Ancora intende per la notte la corruttione, & priuatione delle forme luminose, laquale deriva dalla materia tenebrosa. Dicono, che la fama fu la secòda figliuola della terra : perche la terra conserua la fama de mortali, dipoi che son sepolti in lei. Il terzo suo figliuolo dicono che fu Tartaro, cioè l'Inferno : perche all'inferiore uentre della terra ritornano tutti i corpi generati . Dicono la terra hauer parturito questi figliuoli, & altri senza padre : peroche questi sono difetti, & priuationi dell'essere, liquali dependeno dalla roza materia, & non da alcuna forma. L'ultimo figliuolo di Demogorgone fu Herebo, che uuol dire inherentia, cioè la potentia naturale inherete à tutte le cose inferiori, la quale è nel modo basso la materia de generabili, & è cagione della generatione, & corruttione, & d'ogni uariatione, & mutatione de corpi inferiori, & è nel huomo, che si chiama mondo piccolo, l'appetito, & desiderio all'acquisitione di tutte le cose nuoue : onde dicono, che Herebo generò di molti figliuoli, cioè Amore, Fatica, Inuidia, Paura, Dolo, Fraude, Pertinacia, Egestà, Miseria, Fame, Querela, Morbo, Vecchiezza, Pallore, Oscurità, Sonno, Morte, Charonte, Die, & Ether. S O. Chi fu la madre di tanti figliuoli ? P H I. La notte figliuola della terra, della quale generò Herebo tutti questi figliuoli . S O. Perche attribuiscono tutti questi figliuoli à Herebo & à la notte ? P H I. Perche tutti questi derivano dalla po=

DIALOGO II.

rentia inherente, & dalle notturne priuationi tanto nel gran mondo inferiore, quanto nel piccolo humano. S O. Dimmi, come. P H I. L'amore, cioè il desiderio, è generato dalla inherente potentia, & dal mancamento: perche la materia, come dice il philosopho, appetisce tutte quelle forme, delle quali è priuata. La gratia è quella della cosa desiderata, ò amata, laqual presiste nella mente desiderante, ouer nella potentia appetente. La fatica è gli affanni, & trauagli del desiderante per arriuare alla cosa, che appetisce. L'inuidia è quella, che ha il desiderante al possidente. La paura è quella, che s'ha di perdere l'acquistato di nuouo; perche ogni acquisto si puo perdere, ouero di non poter acquistare quello che desidera. Il dolo, & fraude sono mezi d'acquistare le cose desiderate. La pertinacia è quella, che usa in seguirarle. L'egestà, & miseria, & fame sono i mancamenti de desideranti. La querela è il loro lamento, quādo nō possono hauere quel che desiderano, ouero quādo perdono l'acquistato. Il morbo, senettu, & pallore sono dispositioni della perdita, & corruttione delle cose acquistate per uolonta, ò potentia generatiua. L'oscurità, & il sonno sonò le prime ammissioni, che la morte è l'ultima corruttione. Charonte è l'obliuione, che seguita alla corruttione, & perdita dell'acquistato. Die è la lucida forma, alla quale puo arriuare la inherente potentia materiale, cioè la intellettina humana, et nell'humo è la lucida uirtu, & sapiētia, alla quale la uolonta de perfetti, & il suo desiderio si dirizza. Ether è il spirito celeste intellettuale, che è quel piu che puo partecipare la potentia materiale, & la uolonta humana. Ancora potria significare per questi dui figliuoli di Herebo,

Die, & Ether, le due nature del cielo, la lucida delle stelle, & pianeti, laquale si chiama Die, & la diaphana dell'orbe, laquale si chiama Ether. S O. Che hanno à fare queste nature celesti con Herebo, che è la materia de generabili è corruttibili, & come gli possono essere figliuoli? P H I. Peroche molti delli antichi, & con loro Platone, affermano che queste nature celesti sieno fatte di materia de corpi inferiori, onde loro uengono ad essere gli più eccellenti figliuoli di Herebo. S O. Mi basta quello, che in breue hai detto della generatione di Demogorgone: mancami solamente d'intendere delle cose pertinenti all'amore, come l'innamoramento di Pan secondo figliuolo di Demogorgone con la nimpha Siringa. P H I. Fincono i poeti il dio Pan con due corna in testa tendenti al cielo, la faccia ignea con la barba longa, che gli pende sopra il petto. ha in mano una uerga, & una fistula con sette calami: ha indosso una pelle di diuerse machie machiata, gli membri bassi, aspri, & rozi, & gli piedi capri ni. Dicono che uenendo Pan in contentione con Cupidine, essendo superato da lui, fu costretto amare Siringa uergine nimpha d'Arcadia, laquale seguendola Pan, & essa fuggendolo, fu impedita dal fiume Ladone, onde ella domandando soccorso all'altre nimphe, fu cōuertita in calami, ouero canne padulari: & odendo Pan, che la seguiva, il suono che il uento faceua percotēdo in quei calami, sentì tãta suauità d'harmonia, che per la diletatione del suono, & p l'amore della nimpha pigliò sette di quelli et cō cera gli cōgiunse insieme, & fece la fistula suaue instrumēto da sonare. S O. Vorrei saper da te, se gli poeti in questo hãno significato qualche allegoria. P H I. Oltre

DIALOGO II.

il senso historiale d'uno siluano d'Arcadia, ilquale essendo innamorato si diede alla musica, & fu inuentore della fistula con gli sette calami congiunti insieme con cera, non è dubbio che ha uno altro senso alto, & allegorico, cioè che Pan, che in Greco uuol dire tutto, è la natura uniuersale ordinatrice di tutte le cose mōdane; le due corna, che ha in fronte, che si stendono fin al cielo, sono gli dui Poli del cielo, artico, & antartico; la pelle machiata, che ha indosso, è l'ottaua sphaera piena di stelle; la faccia ignea è il Sole con gli altri pianeti, che in tutto sono sette, si come nella faccia son sette organi, cioè dui occhi, due orecchie, dui buchi del naso, & la bocca, liquali, come di sopra habbiamo detto, significano gli sette pianeti; gli capelli & la barba lōga pendēte sopra il petto, sono i raggi del Sole, & altri pianeti, & stelle, che pendono nel mōdo inferiore per far ogni generatione, & missione; gli membri bassi, & rozi son gli elementi, & gli corpi inferiori, pieni di grossezza, & di rozzezza, à rispetto delli celesti, fra quali membri gli piedi sono caprini, perche li piedi delle capre nō caminano mai per la uia dritta, ma uanno saltando, & trauerfando inordinatamente: tali sono i piedi del mōdo inferiore, & gli suoi moti, & transformationi d'una essentia nell'altra transuersalmente, senza certo ordine, delle quali rozzezze, & inordinationi sono priui gli corpi celesti. questo è il significato della figura di Pan. S O. Piacemi: ma dimmi ancora il significato del suo amore cō Siringa, che è piu del nostro proposito P H I. Dicono ancora, che questa natura uniuersale così grande, potente, eccellente, & mirabile, non puo essere priua d'amore, & però amò la pura uergine, & in-

corrotta, cioè l'ordine stabile, & incorruttibile delle cose mondane, perche la natura ama il meglio, & il piu perfetto, il quale seguitandolo, egli il fuggiua, per essere il mondo inferiore tutto instabile, & sempre inordinatamente mutabile, con piedi caprini, la fuga della qual uergine fece cessare il fiume Ladone, cioè il cielo che corre continuamente, come fiume, nel quale è ritenuta l'incorrotta stabilita fuggitiua delli corpi generabili del mondo inferiore, benché il cielo non sia senza continua instabilita, per il suo continuo moto locale: ma questa instabilita è ordinata & sempiterna, uergine senza corruzione, & le sue deformita sono con ordinata, & harmoniaca corrispondentia, secôdo che di sopra habbiamo detto della musica, & melodia celeste. questi sono i calami delle câne del fiume, ne quali fu conuertita Siringa, ne quali calami lo spirito genera suaue suono, & harmonia, perche il spirito intellettuale, che muoue i cieli, causa la sua consonante corrispondentia musicale: de quali calami Pan fece la fistula, con sette di loro, che uuol significare la cōgregatione delli orbi de sette pianeti, & le sue mirabili concordantie harmoniali, et per questo dicono che Pan porta la uerga, & la fistula con laquale sempre suona, perche la natura di continuo si serue dell'ordinata mutatione de sette pianeti per le mutationi cōtinue del mondo inferiore. Vedi ò Sophia, come breuemente io t'ho detto il continente dell'amore di Pan con Siringa. S O. Mi gusta l'innamoramento di Pan cō Siringa. uorrei hora sapere la generatione, matrimonij, adulterij, & innamoramēti delli altri dei celesti, & quali sono le loro allegorie. P H I. Ti dirò di quelli qualche parte sotto breuita, perche il tutto

DIALOGO II.

sarebbe cosa longa, & fastidiosa. L'origine delli Dei celesti uiene da Demogorgone, & dalli suoi due nepoti, figliuoli di Herebo, ouero, secondo che altri uogliono, suoi figliuoli proprij, cioè di Ether, & di Die sua sorella, et moglie. di questi dui dicono che nacque Celio, ouero Cielo, del qual nome appresso i gentili fu nominato Vranio, padre di Saturno, per essere tanto eccellente in uirtu, & di sì profondo ingegno, che pareua celeste, & degno d'essere figliuolo di Ether, & di Die, perche partecipaua la spiritualità etherea nel suo ingegno, & la luce diuina nella sua uirtu. l'allegorico di questo è assai manifesto, perche il Cielo che circonda ceta, & copre tutte le cose. è figliuolo di Ether, & di Die, peroche è composto di natura etherea nella sua diaphinità sottile, et spirituale, & di natura lucida diuina per le stelle luminose, che ha. & l'Ether si chiama padre per essere parte principale nel cielo, si per la sua grandezza che comprende tutti gli orbi, come ancora, secondo Plotino di mente di Platone, perche penetra tutto l'uniuerso, ilquale pone essere pieno di spirito ethereo, ma che gli corpi lucidi sono membri particolari del cielo à modo della femina, che è parte dell'huomo, che è il tutto: come ancora per essere l'ether corpo più sottile, & più spirituale che i corpi lucidi delle stelle, & pianeti: onde Aristotele dice, che per essere le stelle di più grossa, & densa corporentia, ch'el resto del cielo, sono capaci di riceuere, & ritenere in se la luce: laqual cosa non puo fare l'orbe per la sua trasparente sottilità: & Plotino tiene essere tanta la sottilità dell'ether, che penetri tutti i corpi dell'uniuerso, così superiori, come inferiori, & che stia con loro nei suoi lochi senza augmen-

to di loco : peroche esso è spirito interiore sostentatiuo di tutti gli corpi senza accrescere la sua propria corporentia : onde l'Ether ha proprieta di marito spirituale, & Die di moglie piu materiale, delle quali due nature il cielo è composto. S O. Et di Cielo chi ne nacque? P H I. Saturno. S O. Et qual fu la madre? P H I. Saturno Re di Creta fu figliuolo d'Vranio, & di Vesta: & essendo esso Vranio per la sua eccellètia chiamato Cielo, Vesta sua moglie fu chiamata Terra, per essere così generatiua di tanti figliuoli, & massimamente per Saturno, ilqual fu inclinato alle cose terrestri, & inuentore di molte cose utili nell'agricoltura. ancora esso Saturno fu di natura tarda, & malenconica à modo della terra : & allegoricamente la terra, come t'ho detto, è la moglie del cielo nella generatione di tutte le cose del modo inferiore. S O. Essendo Saturno pianeta, come puo essere figliuolo della terra? P H I. Vna uolta esso è figliuolo di Cielo, perche è il primo pianeta, & il piu approssimato al cielo stellato: et assolutamente si dice Cielo, & come padre circonda tutti i pianeti: però esso Saturno ha molte similitudini della terra, prima nel colore piòbale, che tira al terriccio, dipoi perche fra tutti i pianeti erratici esso è il piu tardo nel suo moto, si come la terra fra tutti li elementi è il piu graue. tarda Saturno trèt'anni à uolgere il suo cielo, & Iuppiter poi, che è il piu tardo delli altri, in anni dodici, e Marte in circa due, et il Sole, Venere e Mercurio in uno anno, & la Luna in un mese. oltre questo Saturno assomiglia alla terra nella complessione che influisce, laquale è fredda, & secca come lui : fa gli huomini, ne quali domina, malenconici, mesti, graui, & tardi, & di color di terra,

DIALOGO II.

inclinati all'agricultura, edificij, & officij terreni, et esso pianeta domina ancora tutte queste cose terrene. si dipinge uecchio, mesto, brutto d'aspetto, cogitabundo, mal uestito, con una falce in mano, peroche fa tali gli huomini, che da lui sono dominati, & la falce è instrumento dell'agricultura alla quale li fa inclinati. Dà oltra questo grand'ingegno, profonda cogitatione, uera scientia, retti consigli, & costantia d'animo, per la missione della natura del padre celeste con la terrena madre: et finalmente dalla parte del padre dà la diuinità dell'anima, et dalla parte della madre la bruttezza, & ruina del corpo, & per questo significa pouertà, morte, sepoltura, et cose ascose sotto terra, senza apparentia, & ornamento corporeo: onde fingono, che Saturno mangiava tutti i figliuoli maschi, ma non le femine, peroche esso corrompe tutti l'indiuuidui, & conserua le radici terrene loro madri. si che con ragione fu chiamato figliuolo di Cielo, & della Terra. S O. Et di Saturno chi fu figliuolo? P H I. Molti figliuoli, & figliuole applicano i poeti à Saturno, come cronos, che uuol dire tempo determinato, ouero circuito temporale, come è ancora l'anno che è il tempo del circuito del Sole, che dicono essere figliuolo di Saturno; peroche il maggior circuito temporale che l'huomo possa uedere nella sua uita, & che sia di piu tempo, è il circuito di Saturno, che, come ho detto, si fa in trent'anni, che quelli delli altri pianeti si fanno in piu breue tempo. S O. Qual fu la moglie di Saturno madre di Cronos? P H I. Sua moglie madre di Cronos, & delli altri figliuoli fu Opis sua propria sorella, figliuola di suo padre Cielo, & di Terra sua madre. S O. Intendono forse altra cosa

tra cosa per Opis, che la uera moglie di Saturno Re di Creta? P H I. L' allegoria è, che Opis uol dire opera, et significa il lauorio della terra, cosi nell' agricultura, come nella fabrica delle citta, et habitationi, laquale con ragione è moglie, et sorella di Saturno; è sorella pesser figlia del cielo, ilqual è causa principale dell' agricultura della terra, & della terrena habitatione, in modo che li parenti, ouer genitori di Opis son quelli medesimi di Saturno, cioè Cielo e Terra. È sua moglie, perche Saturno produce le fabriche, & l' agricultura come agente, & Opis come recettaculo patiente, & materiale. S O. Che altri figliuoli ha hauuto Saturno d' Opis? P H I. Plutone, che significa l' abisso del mare, perche in tutti dui Saturno ha dominio. altri figliuoli gli dāno i poeti. ma tornando alle cose celesti, che sono in nostro proposito, ti dico, che Gioue fu figliuolo di Saturno, ilqual Gioue è il pianeta piu basso, che seguita Saturno, & nell' ordine celeste succede à Saturno nel modo che successe Iuppiter Re di Creta a suo padre Saturno: ilqual Iuppiter hebbe il nome di questo eccellente, et benigno pianeta per la sua benigna, & nobil uirtu, si come suo padre per le sue similitudini gia dette. et partecipando questi dui re la natura di questi dui pianeti, furono nominati delli suoi nomi, come se quelli celesti fussero discesi in terra, & fattosi huomini. ancora s' assomigliarono à questi dui pianeti ne casi intrauenuti ad ogniuno di loro da per se, et l' uno con l' altro. S O. Di Saturno hai gia detto: dimmi hora di Gioue l' allegoria de casi che gli son interuenuti con suo padre Saturno, & delli suoi proprij ancora. P H I. Di qual caso d' esso uoi tu ch' io ti dica? S O. Di quel che dicono

Leone Hebreo.

K

DIALOGO II.

che quando Iuppiter nacque lo nascosero da suo padre Saturno, che amazzaua tutti i suoi figliuoli. P H I. L' allegorico è, che Saturno è ruinatoro di tutte le bellezze, & eccellentie che peruengono nel mondo inferiore dalli altri pianeti, & massimamente di quelle, che uengono da Gioue, che sono le prime, & le piu illustri, come è la giustitia, la liberalita, la magnificentia, la religione, l'ornamento, il splendore, la bellezza, l'amore, la gratia, la benignita, la liberalita, la prosperita, le ricchezze, le delicie, & cose simili, delle quali tutte Saturno è ruinatoro, & destruggitore, & di quelli, che hanno ne suoi nascimenti Saturno potente sopra di Gioue, dannificatore egli è, & fa ruinare in loro tutte queste nobilita, ouero le offusca, si come Iuppiter Cretense, essendo fanciullo, & debile di forze, fu nascoso dalla malinolentia di Saturno suo padre, che lo uoleua occidere, per essere potente sopra di lui. S O. Et qual è allegoria di quello che dicono, che essendo Saturno in prigione de Titani, Iuppiter suo figliuolo con sufficienti forze lo liberò? P H I. Significano, che essendo Iuppiter forte nella natiuita d'alcuno, ouero in principio di qualche edificio, o habitatione, ouero opera grande, se si truoua con buono aspetto superante Saturno, libera quel tale d'ogni calamita, miseria, & prigionia, & reprime tutti i suoi infortunij. S O. Et quello che dicono che Iuppiter dipoi che hebbe liberato Saturno, lo priuò del regno, & lo confinò nell'inferno, che significa? P H I. Vna uolta l'historia è che Iuppiter, dipoi che hebbe liberato il padre di prigione di Titani, gli leuò il regno, & fecelo fuggire in Italia, & quiui regnò in compagnia di Iano, & prin

cipio una terra, doue hora è Roma, & così confinato mo-
 ri. Li Poeti chiamano Inferno Italia, si per essere à quel
 tempo inferiore à Creta, che esso Re la reputaua inferno
 à rispetto del suo regno, come perche in effetto Italia è
 inferiore alla Grecia, per essere piu occidentale, pero-
 che l'oriente è superiore all'occidente. ma l'allegoria è,
 che essendo Gione piu potente che Saturno in qual si uo-
 glia persona, ò atto, esso leua il dominio di quel tale à Sa-
 turno, & lo fa restare inferiore in influentia. significa
 ancora uniuersalmente, che regnàdo Saturno prima nel
 mondo della generatione, conseruando le semenze sotto
 terra, & congelando lo sperma in principio della con-
 cettione delli animali, che non dimeno nel tempo dell'au-
 gumento, & ornamento delle cose nate Gione è quel-
 lo che regna, & è principale in questo, & leuando il
 padre Saturno dal dominio, lo confina nell'inferno,
 cioè ne' luoghi oscuri, ne quali si nascondono le semen-
 ze delle cose in principio della generatione, sopra le-
 quali semenze esso Saturno ha proprio dominio. S O.
 Mi consunano queste allegorie de i casi intrauenuti
 fra Gione, & Saturno: & poi che queste hanno
 sottile significatione, tanto piu l'haueranno quelle cose,
 che si dicono della uirtu, & uittoria di Gione, & del-
 la sua giustitia, liberalita, & religione. P H I. Egli è
 così, che dicono che lui mostrò al uolgo il modo del ben
 uiuere, uietandoli di molti uitij che haueuono, pero-
 che mangiauano carne humana, & sacrificauonla, &
 egli gli leuò da quella inhumana consuetudine. signifi-
 ca che Iuppiter celeste per la sua benignita prohibisce al-
 li huomini ogni crudelta, & gli fa pietosi, et gli prolon-

DIALOGO II.

ga, & preserua la uita, & gli difende dalla morte: onde esso Gione in greco si chiama zefs, che uol dire uita. Dicono ancora che egli ha dato legge, & religione, & constituiti tempj: peroch'el pianeta Iuppiter porge tal cose à gli huomini, facendoli regolati, moderati, & attenti al culto diuino. Dicono che acquistò la maggior parte del mondo, laquale diuise fra suoi fratelli, figliuoli, parenti, & amici, & per se uolse solamente il monte Olimpo, nel quale faccea la sua residentia, & gli huomini andauano à domandare li suoi retti iudicij, & egli faccea ragione, & giustitia ad ogni aggrauato. significano che quel pianeta di Iuppiter dà uittorie, ricchezze, et possessioni, con liberal distributione alli huomini Giouiali, & che egli ha in se una sustantia netta, & limpida natura, aliena da ogni auaritia, & bruttezza, et che fa gli huomini giusti, amatori di uirtu, & di retti giudicij, et perciò in lingua hebraica si chiama sedech, che uol dire giustitia. S O. Tutte queste allegorie Giouiali mi piacciono: ma che dirai ò Philone delli suoi innamoramenti, nõ solamēte matrimoniali con Iunone, ma ancora adulterini, che sono piu del nostro proposito? P H I. L'historiale è che Iuppiter ha per moglie Iunone sua sorella figliuola di Saturno, et di Opis, nati tutti dui d'un medesimo parto, & che ella nacque prima. Nell'allegorico alcuni tengono Iunone per la terra, & per l'acqua, & Gione per l'aere, et per il fuoco: altri pōgono Giunone per l'aere, et Gione per il fuoco, fra quali pare che sia fratellanza, & cōgiuntione: altri la pongano la Luna: et ogniuno accōmoda le fauole di Giunone alla sua oppinione. S O. Et tu ò Philone che intendi per Giunone? P H I. Intendo

la uirtu gouernatrice del mōdo inferiore, & di tutti gli elementi, & massimamente dell' aere, che è quello che circonda, & ambisce l' acqua, & che penetra la terra per tutto: che l' elemento del fuoco nō era conosciuto, ne cōcesso dalli antichi, anzi teneuono che l' aere fussi cōtignuo al cielo della Luna, se ben quella prima parte per l' approssimatione de cieli, per il loro cōtinuo moto sia la piu calda. onde per l' uniuersalita dell' aere in tutto il globo, che è piu appropriato à Giunone, essa è la uirtu gouernatrice di tutto il mondo, della generatione, & delli elementi, si come Gioue è la uirtu gouernatrice delli corpi celesti: ma s' appropriata al pianeta iuppiter, perche è il piu benigno, & eccellente, & il piu alto dopò Saturno, che è il padre suo, cioè l' intelletto, che è produttore dell' anima celeste; & Opis sua madre, che è il centro della terra, & la materia prima. iuppiter resta mezo nel celeste, che è principio e padre delli altri pianeti, et di Cielo, & di sua sorella Giunone, che contiene tutto quello che è dal centro della terra fino al cielo: & essendo contigui l' uno cō l' altro, si chiamano fratelli: & si dice che sono nati d' uno medesimo parto, per denotare ch' el mondo celeste, & l' elementale furono insieme prodotti dall' intelletto padre, & dalla materia madre, secōdo dice Anassagora, cōforme con la sacra scrittura nella productione, ouero creatione del mōdo, quando dice, che d' un principio, & semenza delle cose creò Iddio il cielo, & la terra. & dicono, che Giunone uscì prima dal uentre della madre: perche intendeano che la formatione di tutto l' uniuerso principiasse dal centro, et che fusse cō successiuamente andata salendo fino alla circōferentia ultima del

DIALOGO II.

cielo, come arbore che uada crescendo fino alla cima; conforme al detto del Salmista, che dice, nel di, che creò Dio terra, & cielo, che antepose nell'ordine della creazione l'inferiore al superiore corporeo. & si chiamano cōgiunti in matrimonij, perche, come di sopra t'ho detto, il mondo celeste è uero marito del mondo elementale, che è la sua uera moglie, l'uno agente, et l'altro recipiente. & si chiama Giunone, perche gioua, quasi come la derinatione di Giove, perche ambidui giouano alla generatione delle cose, l'uno come padre, & l'altro come madre. tutta uolta Giunone si dice dea de matrimonij, & Lucina delle parturite, perche ella è uirtu gouernatrice del mondo, della congiuntione delli elementi, & de la generatione delle cose. S O. Mi basta questa della loro congiuntione: dimmi hora della loro generatione di Hebe femina, & di Marte maschio. P H I. Fingono che stando Apollo in casa di Giove suo padre, diede mangiare à Giunone sua matrigna latughe agresti fra l'altre cose, onde essa essendo prima sterile di subito s'ingrauidò, & parturi una figliuola chiamata Hebe, laquale per la sua bellezza fu fatta dea della giouentu, & maritossi con Hercole. S O. Qual è l'allegoria? P H I. Essendo il sole che è chiamato Apolline, in casa di Giove suo padre, cioè in sagittario che è il primo domicilio di Giove, & di li fin à Pesce che è il secondo segno di Giove nel zodiaco, & questo è da mezo Nouembre fin à mezo Marzo per il gran freddo, & molta humidita di essi mesi, s'ingrauidò Giunone che è il mondo elementale, & questo s'intende quando si dice Apollo hauergli dato mangiare latughe agresti, lequali son molto fredde, & humi

de, lequali due qualita fanno ingrauidare la terra essendo sterile dell'autunno passato, & le radici delle sementi delle cose principiano allhora à pigliare uirtu germinatiua, che è uera concettione, & ella uiene à parturire nella primavera, che è passando il Sole di Pesce in Ariete. & perche allhora ogni pianta è fiorita, & ogni cosa ringiouenisce, perciò ella si chiama dea della giouentu, che in effetto Hebe è la uirtu germinatiua della primavera, laquale è nata di Gione celeste, & di Giunone terrestre, & elementale, per intercessione del Sole. Et dicono martarsi ad Hercole, perche gli huomini eccellenti, et famosi in uirtu si chiamano Hercoli, perche la fama de tali huomini sempre mai è giouene, & mai non muore, ne s' inueccchia. S O. Ho inteso di Hebe: dimmi di Marte loro figliuolo. P H I. Marte, come tu sai, è pianeta caldo, et produce calidita nel mondo inferiore; laqual calidita mescolata con l'humidita, significata per Hebe, fa la generatione di questo mondo inferiore, che è significata per Giunone: si che questa figliuola, & questo figliuolo parturi Giunone di Gione celeste, con iquali si fanno poi tutte le generationi inferiori. Ancora dicono, che si come Hebe significa generatione uniuersale del mondo, cosi Marte, che è comburente, & destruyente, significa la corruttione, laquale si causa, massimamente dal gran caldo della state, che disicca ogni humidita: si che questi dui figliuoli di Gione, & di Giunone sono la generatione, & corruttione delle cose, con lequali il mondo inferiore si continua: & perche la corruttione non deriuo dal principio celeste se non per accidente, perche la propria opera, & intentione è la generatione, perciò dico=

DIALOGO II.

no che Giunone parturi Marte per la percussione della uulua, perche la corruttione uiene dal difetto, et percussione della materia, ma non dall'intentione dell'agente.

S O. Mi piace l'allegorico del matrimonio & della legittima generatione di Giove, & Giunone: uorrei sapere qualche cosa de loro innamoramēti, & straordinarie generationi, come quelli di Latona, d'Alcumena, et d'altri.

P H I. Dicono, che Giove s'innamorò di Latona uergine, & che l'ingrauedò. laqual cosa sofferedola aspramente Giunone, nò solamente cōmosse cōtra di lei tutte le parti della terra, in modo che nissuna nò la riceueua, ma ancora la fece perseguitare da Phitone serpente grādissimo, che d'ogni luogo la scacciua: onde ella fuggendo uēne nell'isola di Delos, che la ricettò, et quiui parturi Diana, & Apolline: ma Diana uscì prima, & aiutò la madre, facendo l'officio di Lucina nel nascimento d'Apolline; il quale nato che fu, col suo arco, & saette ammazzò il detto Phitone serpēte. S O. Dimmi l'allegorico. P H I. Significa, che nel diluuio, & anche poco dipoi era l'aere tanto ingrossato per li uapori dell'acqua che coprìua la terra per le grandi, et cōtinue pioggie, che furono nel diluuio, che nel mondo non apparìua luce lunare, ne solare, perche i loro raggi nò poteuono penetrare la densità dell'aere. ondē dice, che Latona, che è la circonferentia del cielo, doue uia la uia latteā, era grauida di Giove suo amante; et uolendo parturire nell'uniuerso il lume lunare, et solare poi del diluuio, Giunone, che è l'aere, l'acqua, & la terra, sdegnata per gelosia di quella grauidanza, impedìua con la sua grossezza, & con li suoi uapori il parto di Latona, & l'apparitione del sole, & della Luna

nel mondo, in modo che faceua che in niun loco della terra era riceuuta, ne potuta uedere: & oltre di questo che Fitone serpente, che era la grande humidita, che restò del diluuio, la perseguitaua con l'ascensione continua de uapori, che ingrossando l'aere non lasciaua parturire ne apparire i raggi lunari, ne solari. & chiama serpente quella superflua humidita, perche era cagione della corruttione delle piante, & di tutti gli animali terrestri. Finalmēte nell'isola di Delos, doue prima si purificò l'aere per la siccita della salsedine del mare, Latona parturi Diana, et Apolline, perche i Greci tengono che primamente dopo il diluuio in Delos apparisse la Luna e'l Sole: & dicesi essere nata prima Diana, perche prima fu l'apparitione della Luna di notte, & dipoi nacque Apolline, & apparisse nel giorno seguēte, in modo che l'apparitione della Luna dispose quella del Sole, come se fusse stata Lucina della madre nel parto fratello. & nato che fu Apolline, dicono che ammazzò col suo arco, & saette Phitone serpente: cioè, il Sole come apparisse disseccò cō i suoi raggi l'humidita che prohibiua la generatione delli animali, & delle piante. S O. Qual è l'arco d'Apolline? P H I. Ti potrei dire che è la circunferētia del corpo solare, della quale escono raggi à modo di saette, che le saette presuppongono l'arco: ma in effetto l'arco d'Apolline è uno altro piu proprio, ilquale ti dichiarerò quando parlaremo de suoi amori. & io potrei dirti una altra allegoria piu antica, dotta, & sapiente, del nascimento di Diana, & Apolline. S O. Dimmela ti prego. P H I. Denota la loro productione nella creatiōe del mōdo, conforme alla maggior parte della sacra scrittura Mosaica. S O. A' che modo?

DIALOGO II.

PHI. Scriue Moises, che creando Dio il mondo superio-
re celeste, & l'inferiore terrestre, ch'el terrestre con tut-
ti gli elementi era confuso, & fatto uno abisso tenebro-
so, & oscuro, & che spirando il spirito diuino sopra l'ac-
qua dell'abisso produsse la luce, & fu prima notte, &
pui giorno il di primo. qsto significa la fauola del parto
di Latona, laquale è la sustantia celeste, della quale essen-
do innamorato Gioue, che è il sommo iddio creatore di
tutte le cose, l'ingrauidò de i corpi lucidi, in atto massi-
mamente del sole, & della Luna, & non consentendo Iu-
none, che è il globo delli elementi che era confuso, i corpi
lucidi con gli suoi raggi non la poteuono penetrare, anzi
erano rebuttati da ogni parte del globo. oltra di questo
l'abisso dell'acqua, che è il serpente Phitone, impedì al cie-
lo il parturire la sua luce del Sole, & della Luna sopra
la terra. finalmente in Delos Isola, che è il discoperto del
la terra, che nel principio non era grande, posta à modo
d'una Isola dentro dell'acque, apparirono prima, & per
la scopertura dell'acqua, & perche l'aere non era quini
si grosso. onde nella sacra creatione si narra, che doppo
de creati nel primo di, la notte & il giorno furono crea-
ti nel secondo di, & disteso il firmamento ethereo, che fu
la diuisione dell'aere, dell'acqua, & della terra, & dipoi
nel terzo di fu scoperta essa terra, dando principio alla
productione delle piante, & nel quarto di fu l'appariti-
one del Sole, et della Luna sopra la terra gia scoperta, che
è la figura del parto di Latona nell'Isola di Delos, nel
qual parto si denota essere la loro grauidanza del pri-
mo di, & il parto, & apparitione nel quarto di, de sei di
della creatione. Et dicono che Diana uscì prima, & che

fu Lucina adiutrice nella natiuita d'Apolline, perche la notte nella creatione precedette al giorno, & gli raggi lunari principiorono à disporre l'aere, à riceuere i solari. Apolline amazzò Phitone, che è l'abisso, perche il Sole con gli suoi raggi andò disseccando, & scoprendo ogn' hora piu la terra, purificando l'aere, & digerendo l'acqua, & consumando quella humidita indigesta, che restaua dell' abisso in tutto il globo, che impediua la creatione di tutti gli animali, se ben non prohibiua quella delle piante per essere piu humide. onde nel quinto di della creatione, che fu il seguente alla apparitione de luminari, furono creati gli animali uolatili, & aquatici ch'erano gli manco perfetti, & nel sesto, & ultimo di della creatione fu formato l'huomo, come piu perfetto di tutti gli inferiori, allhora ch'l Sole, et il cielo gia haueuono disposti talmente gli elemēti, et temperata la loro missione, che si potè fare di qlla animale, nelquale si mescolasse il spirituale col corporale, & il diuino col terrestre, et l'eterno col corruttibile in una mirabile cōpositione. S O. Molto mi piace questa allegoria, & la conformita, che ha con la creatione narrata nella sacra scrittura Mosaica, & quella cōtinuatione dell' opera delli sei di l'uno doppo l'altro: & ueramente è da ammirare, poter nascodere cose si gradi, et alte sotto uelame delli amori carnali di Gione. dimmi ancora, se in qlli di Alcumena è significatione alcuna. PHI. La finzione è, che Gione s'innamorò d'Alcumena, et usò cō lei in forma d'Amphitrione suo marito, et di lei nacq; Hercole: et tu sai che Hercole appresso li Greci uuol dire huomo dignissimo et eccellente in uirtu: et qsti tali nascono di dōne ben cōplessionate, belle, et bone, come fu Alcu-

DIALOGO II.

mena, che fu honesta, & formosa amatrice del suo marito: delle qual donne si suole innamorare Gioue, & insfuisce in quelle le sue Iouiali uirtu, in modo che concepiscono principalmente di esso Gioue. & suo marito è quasi istrumento della concettione. & questo uol dire che Ioue usò con lei in forma d' Amphitrione suo marito: peroche il seme d' Amphitrione, se non fussi la uirtu, & influentia di Gioue, non era degno à poter generare di quella Hercole, il quale per le sue diuine uirtu partecipate da Gioue fu uero figliuolo di Gioue, & figuralmente, d' istrumentalmente di Amphitrione. & cosi s' intende di tutti gli huomini eccellenti, che si possono ancor chiamare Hercole, come quello chiarissimo figliuolo d' Alcumena. S O. Gioue s' innamorò pur d' altri, & hebene di molti figliuoli: dimmi qualche cosa di quelli. P H I. Molti altri innamoramenti applicano à Gioue, & la causa è, perche il pianeta Gioue è amicheuole da se, & inclina gli suoi ad amicitia, & amore: & benche il suo amore sia l' honesto, nondimeno hauendo nella natiuita de nati sotto la sua influentia, i quali i poeti chiamono suoi figliuoli, commercio con alcuno delli altri pianeti, gli fa essere amatori delle cose honeste, miste cò quelle della natura di quel pianeta. onde egli qualche uolta dà un' amore netto, puro, chiaro, manifesto, & soaue secondo la sua propria natura Giouiale. & di questa maniera fingono che amasse Leda, & che usasse seco in forma di cigno, perche il Cigno è bianco, netto, & chiaro, & di soaue cantare, et per questo essa Leda il prese, & poi si truouò presa da lui, & parturì d' esso Castore, & Polluce in uno parto, i quali si chiamono figliuoli di Gioue, perche furono eccellenti in uir

tu, & così ancora Helena per la sua chiara bellezza à modo di Cigno, & gli dui fratelli furono conuertiti da Gioue nel segno di Gemini per essere casa di Mercurio, che dà la soaue eloquentia significata per il soaue canto del Cigno, denotando, che la purita dell'animo con la dolcezza del parlare è gran causa d'amore, & amicitia. alcuna uolta Gioue dà il suo amore honesto non così apparente, & manifesto, ma nebuloso, intrinseco, & coperto, & perciò dicono che amò la figliuola di Inaco, la quale hebbe in forma di nuuola. Et se Iuppiter ha commercio con Venere, fa l'amore tendente al delectabile: onde pongono ch'egli amasse, & ottenesse Europa in forma d'un bel toro, perche il segno del toro è domicilio di Venere. Et s'egli ha commercio con Mercurio, dà amore tendente all'utile, perche Mercurio è procuratore delle sustantie, perciò dicono che egli amò, & frui Danae in forma di pioggia d'oro, perche la liberale distributione delle ricchezze fa essere l'huomo amato da quelli bisognosi, che la riceuono come pioggia. Et hauendo comistione col sole, dà amore, di stato, dominio, & di grandi altezze: laqual cosa significano, ponendo che amasse, & usasse con Asterie in forma d'Aquila. Et mescolandosi con la Luna, fa uno amore tenero, & pio, come quello della madre, o uero della nutrice al fanciullino: onde dicono ch'egli amasse, & ottenesse Semele figliuola di Cadmo in figura di Beroe sua nutrice. Et essendo complessionato con Marte, fa uno amore caldo focoso, & comburente: & di tal modo dicono che amò, & ottenne Egina in forma di fulgure. Et hauendo mescolamento con Saturno, fa un'amor misto, d'honesto, & brutto, in parte humano intel-

DIALOGO II.

lettuale, & in parte rozo, & immòdo : onde fingono, che egli amasse, & hauesse Antiopa in forma di satiro, che ha le parti superiori d'huomo, & l'inferiori di capra, perche il segno Capricorno è casa di Saturno. Ancora se Gioue si truoua in segno feminino, dà amor feminile : et però dicono che amasse, & hauesse Calistone in forma di femina. Et se si truoua in segno masculino, massime in casa di Saturno, cioè Aquario, dà amor masculino : onde fingono che esso amasse Ganimede fanciullo, & ch'egli il conuertisse in Aquario segno di Saturno. in tutti q̃sti innamoramēti, et altri di Gioue, ancora potrei dirti piu pie ne allegorie, ma le lascio nō essendo troppo importati, per schifare prolissita : basta che tu sappi che tutti i suoi innamoramēti denotano maniere d'amori, & d'amicitie, che dependono dall'influsso di Gioue in q̃lli che son domi nati da lui nelle loro natiuita: ilquale influsso quādo ei lo dà solo, & quādo accōpagnato in diuersi segni del cielo, denotādo il numero grāde de suoi diuersi figliuoli, & la historia di q̃lli che participorono diuersamente le uirtu di Gioue, & le maniere di tale participatione . S O. Assai habbiamo parlato de gli amori di Gioue: dimmi di quel famoso innamoramēto di Marte suo figliuolo cō Venere. P H I. Già di sopra hai saputo il nascimēto di Marte della pcussione della uulua di Iunone, che significa ch'el pianeta Marte è calidissimo, pungitiuo, et incitatiuo alla generatione del mōdo inferiore chiamato Iunone: et è figliuolo di Gioue, perche è il pianeta che gli è prossimo inferiore di lui : et il pianeta Venere, secōdo gli antichi, seguita in mezo dipoi Marte: poscia seguita Mercurio, dipoi il Sole, et dipoi la Luna. ma li piu moderni astrologi pōgo

no il Sole fra Marte, & Venere, della qual Venere diuerse cose fingono i poeti: qualche uolta la chiamano magna, applicando le cose piu eccellenti della natura ò lei, & che ella è figliuola di Cielo padre, & di Die madre: gli danno per padre il Cielo, per essere Venere uno delli sette pianeti celesti; & per madre il di, per essere molto chiara; & quando è matutina anticipa il di, & quando è uespertina il prologo. dicono che parturi il gemino amore di Gioue, & le tre sorelle chiamate gratie, intendendo che l'amor nelli inferiori procede dalli dui parenti benigni, chiamati fortune, da Gioue fortuna maggiore, et da Venere fortuna minore, ma Gioue in loco di padre per la sua superiorità, & eccellentia masculina, et Venere in loco di madre, per essere minore, piu bassa, & femminile. ancora l'amore di Gioue è honesto, perfetto, & mascolino, & quello di Venere è delectabile, carnale, imperfetto, & femminile: onde fingono questo amore nato d'ambi dui essere Gemino, per essere composto d'honesto, & delectabile, & anco perche il uero amore debbe essere gemino, & reciproco nei due amati, onde generorono insieme le gratie, perche l'amor non è mai senza gratia d'ambe due le parti. Dicono, che questa Venere, uenendo in casa di Marte, causò furie in ella, significando che quando nella natiuità d'alcuno Venere si truoua in uno delli suoi segni, che sono di Marte in cielo, cioè in Ariete, ouero in Scorpione, genera furiosi amati, & d'ardente amore, per la caldezza di Marte. & così è, quando Venere ha aspetto cō Marte. & la dipingono cinta del cesto, quando fa cōiugij & nozze, per significare il gran ligame, & uinculo inseparabile, che pone Venere fra i congiunti in amo-

DIALOGO II.

re. Applicano à lei delli animali le colòbe, per essere molto dedicate al còingio amoroso; & dell'herbe il mirto, si per il soaue odore, si perche sempre è uerde come l'amore, ancora perche successiuamente il mirto ha le foglie à due à due, & l'amore è sempre gemino, & reciproco: ancora il frutto del mirto è negro, à denotare che l'amore dà frutto malenconico, & angustioso. delli fiori gli danno la rosa per la sua bellezza, & soaue odore, & anco per essere circondata di spine acute, perche l'amore è circòdato di passioni, dolori, & tormenti pungitiui. S O. Quella Venere che si dipinge nuda in mare, d'etro à una conca natante, è questa medesima? P H I. In effetto Venere humana fu una sola figliuola di Gioue, & di Dione, & fingono essersi maritata cò Vulcano, ma in effetto fu maritata con Adone, & altri credono che prima si maritasse effettivamente con Vulcano, & dipoi con Adone. questa fu Regina in Cipri, et tanto dedita all'amore concupiscibile, che mostrò, & fece lecito alle dñe l'essere pubbliche. per la sua gran bellezza, & relucète aspetto fu chiamata Venere à similitudine della chiarezza di quel pianeta, stimando che quella celeste influisca in questa nò solamente gran bellezza, ma ancora ardente lasciuia, secondo è sua natura di causare nel mondo inferiore uita delectabile, & generatione concupiscibile: onde Venere in Cipri fu prima adorata per dea, & honorata di tēpij: ma gli poeti sotto uelame di questa molte cose finte hanno detto, che sono simulacro della natura, complessione, & effetti di Venere celeste, & le sue eccellenti uirtu sono significate sotto nome di Venere magna figliuola di Cielo, & di Die, come gia t'ho detto: ma la sua incitatio
ne alla

ne alla lasciua carnale i poeti la dimostrano narrando un' altro suo modo di nascimento. Dicono che Saturno tagliò con la falce i testicoli à suo padre Celio, & altri dicono che Giove fu quello che gli tagliò à suo padre Saturno con la sua propria falce, & gittogli in mare, del sangue de quali insieme con la schiuma del mare nacque Venere, & perciò la dipingono nuda dentro una conca in mare. S O. Quale è l' allegoria di questa sua strana origine? P H I. I testicoli di Celio sono la virtù generatiua, che deriva dal cielo nel mondo inferiore, della quale è proprio instrumento Venere, essendo quella che propriamente dà l' appetito, & virtù generatiua à gli animali. Dicono, che Saturno gli tagliò con la falce, peroche Saturno in Greco uuol dire cronos, che significa tempo, ilquale è cagione della generatione in questo mondo inferiore, perche le cose tēporali di esso, non essendo eterne, bisogna che habbino principio, & che siano generate, ancora perche il tempo corrompe le cose che sono sotto di lui, & ogni corruttibile bisogna che sia generato: si che il tempo significato per Saturno, portò per mezzo di Venere la generatione dal cielo nel mondo inferiore, che si chiama mare per la sua cōtinua mutatione di una forma nell' altra con la continua generatione, et corruttione: & questo si fece per tagliare i testicoli con la falce, peroche mediante la corruttione si fa la generatione in questo mondo. Ancora la propria natura di Saturno è di corrompere, si come quella di Venere è di generare: che questa è causa del nascere, et quello del morire: perche se non si corrompeffero le cose, non si generarebbe: et però dicono, che Saturno con la sua falce, con laquale

Leone Hebreo.

L

DIALOGO II.

ogni cosa distrugge, e corrompe, taglio' i uirili di Celio suo padre, e gittogli in questo mare mondano, de quali si generò Venere, che dà à gli inferiori uirtu generatiua mista con la potentia corruttina, per il tagliamento de i testicoli di Celio. Quelli, che dicono che i testicoli, che furono tagliati, furono quelli di Saturno, de quali ne nacque Venere, significano che Saturno proibisce la generatione, peroche Gioue gli tagliò i testicoli, ilperche egli restò inhabile al generare : ma li generatiui istrumeti, che mancorono à Saturno, formarono Venere, che è tutta la causa della generatione. Significano ancora, che Saturno è il pianeta, che primo dopò il coito causa la concettione, peroche esso fa la congelatione del sperma, & per questo domina nel primo mese della grauidenza. ma Gioue incontinente piglia egli il dominio della cōcettione, formando la creatura nel mese secondo, nelquale esso Gioue domina. & questo uuol significare il tagliamento de testicoli del padre Saturno primo nella concettione : de quali testicoli si dice che Venere ne nasce, peroche ella è principale nella generatione : ancora perche essa domina nel quinto mese, & fa perfetta tutta la formatione, & bellezza della creatura : onde dicono che si generò del sangue de testicoli, & della schiuma del mare, che uuol dire che l'animale si genera del sperma del maschio, che è il sangue de testicoli, & del sperma sottile della donna, che è à modo di schiuma: ouero intēde per la schiuma il sperma dell'huomo, che è così bianco, & per il sangue quella donna, delqual si nutrisce la creatura. La dipingono nuda, perche l'amore non si può coprire, & ancora perche ella è carnale, & perche gli amanti si debbono tro-

uare nudi. Nuota in mare, perche l'amor generatino si stende per tutto questo mondo, che continuamente è mutabile come mare, ancora perche l'amore fa gli amanti inquieti, dubiosi, uacillanti, tempestosi, come il mare. S O. Assai ho inteso dell'origine, & nascimento di Venere: già è tempo, ch'io sappi del suo innamoramento con Marte. P H I. Dicono, che Venere fu maritata à Vulcano: il quale per essere zoppo, ella s'innamorò di Marte animoso, & strenuo in arme, col quale segretamente usando fu uista dal Sole, et accusata à Vulcano, il quale segretamente misse inuisibili reti di ferro intorno al letto, oue tutti dui giaceuano, & quini nudi si trouorono presi: onde Vulcano chiamati gli dei, principalmente Nettuno, Mercurio, & Apolline, mostrò loro Marte, & Venere nudi, presi nelle reti ferree: al cui spettacolo si coprirono i dei per uergogna il uiso: ma Nettuno solo pregò tanto Vulcano, che à suoi preghi Marte & Venere furono liberati: per laqual cosa sempre dipoi Venere odiò il Sole, & tutta la sua progenie: per ilche fece adulterare tutte le sue figliuole. S O. Che dici adunque ò Philone di tanta lasciua, & adulterio fra gli dei celesti? P H I. Non solamente è scientifica, ma ancora utile l'allegoria di questa fabula, perche dimostra che l'eccesso della lasciua carnale non solamente dàna tutte le potentie, & uirtu del corpo dell'huomo, ma ancora causa difetto nel medesimo atto cò diminutione dell'ordinario. S O. Dichiaramela distesamente. P H I. Venere è l'appetito concupiscibile dell'huomo, il quale deriua da Venere, che secondo l'efficacia della sua influentia nelle natiuità è grande & intenso. questa Venere è maritata con Vulcano, che è il

L ij

DIALOGO II.

dio del fuoco inferiore, ilquale nell'huomo è il suo calor
 naturale, che limita, & attua la concupiscentia, & come
 suo marito gli è sempre congiunto attualmente: ilqual
 Vulcano dicono essere figliuolo di Gioue, & di Iunone, et
 che per essere zoppo lo gittorono del cielo, & da Tetide
 fu nutrito, & è fabro di Gioue, che fa li suoi artificij.
 Vogliono dire, ch'el calor naturale dell'huomo, et de gli
 animali è figlio di Gioue, & di Iunone, perche ha del ce-
 leste misto con la materialità, & per la participatione
 di Gioue, & del cielo è subietto delle virtù naturali, ani-
 mali, & uitali, & per cagione della mistione, che ha con
 la materia, non è eterno come il calore effectiuo del So-
 le, & de gli altri corpi celesti, ne manco sempre potente,
 ne anco si truoua sempre à un modo nel corpo huma-
 no, anzi, come fa il zoppo, cresce, & poi scema, monta,
 & poscia cala, secondo la diuersità dell'età, et delle di-
 spositioni dell'huomo. & questo uuol dire, che, per essere
 zoppo, fu gettato dal cielo, perche il calore, & l'altre
 cose celesti sono uniformi, et non zoppeggiano come l'in-
 feriori: et che fu nutrito da Tetide, che è il mare, perche
 così ne gli animali, come nella terra questo calore è nu-
 trito dall'humidità, & quella il sostiene, & tanto è in-
 tenso, ouero remisso, quanto l'humido naturale propor-
 tionato gli è sufficiente, o men sufficiente. Dicono essere
 fabro, & artefice di Gioue, perche è ministro di tante ope-
 rationi mirabili, et Gioniali, quante sono nel corpo huma-
 no. Essendo adunque la concupiscentia Venerea marita-
 ta, & congiunta col calor naturale, s'innamora di Mar-
 te, che è il feruente desiderio della lasciuia, perche egli dà
 ardente libidine, eccessiua, & immoderata, et perciò di-

cono che nō nacque del seme di Giove, ne participò cosa buona delle sue, ma nacque della percussione della uulua di Iunone, che uol dire la uenenosità del mestruo della madre, perche Marte con le sue ardenti incitationi fa superchiare la potentia della materia di Iunone sopra la ragione di Giove, si che la concupiscente Venere si suole innamorare dell' ardente Marte: onde gli astrologi pongono grādissima amicitia fra q̄sti due pianeti, et dicono che Venere corregge tutta la malitia di Marte col suo benigno aspetto; & che eccedendo la lussuria per la missione di ambi dui, il sole, che è la chiara ragione humana, gli accusa à Vulcano, dādo à conoscere che per quello eccesso il calor naturale uiene à mancare, onde pone inuisibili catene, nelle quali uergognosamēte si truouano presi ambi dui gli adulteri, perche come manca il calor naturale, manca la potentia della libidine, et gli desiderij eccessiui si truouano legati senza liberta ne potentia, nudi d'effetto, & suerognati con penitentia, & così suerognati Vulcano gli mostra à gli dei. uol dire, che fa sentire il difetto del calor naturale à tutte le potentie humane, che per le sue uirtuose operationi si chiamano diuine, lequali tutte rimangono difettuose col mancamento del calor naturale, & specificano tre dei, Nettuno, Mercurio, & Apolline, che sono tre capi delle potētie del corpo dell'huomo. Nettuno è l'anima nutritiua con le uirtu, & potentie naturali, che uengono dal fegato, lequali si fanno con abbondantia d'humidita, sopra laquale è Nettuno. Mercurio è l'anima sensitua, che cōtiene il senso, il moto, & la cognitione, che procedeno dal cerebro, che sono proprij di Mercurio. Apollo è l'anima uitale

L iij

DIALOGO II.

pulsatiua, che porge gli spiriti, & il calor naturale per le arterie, laquale ha origine dal cuore, perche, come di sopra t'ho detto, il cuore nel corpo humano è come Apollo nel mondo: sì che dell' eccessiua libidine segue danno, & uergogna al cuore, & alle sue uirtu; & al cerebro, & alle sue uirtu; & al fegato, & alle sue uirtu. Nissuno non basta à placare Vulcano, ne à rimediare al suo difetto se non Nettuno, che è la uirtu notritiua, che con la sua cibale humidita puo recuperare il consunto calor naturale, & restituire la potentia della libidine in liberta. Dicono, che Venere hebbe grandissimo odio alla progenie del Sole, & che fece adulterare le sue figliuole, conuertendole alla natura di lei, perche l'amore è inimico della ragione, & la lussuria cōtraria della prudentia, et non solamente non gli obedisce, ma ancora preuarica, & adultera tutti i suoi consigli, & giudicij, conuertendoli alla sua inclinatione, giudicando quella, & li suoi effetti buoni & fattibili, onde gli eseguisce con somma diligentia. S O. Di Marte, & di Venere ho inteso à sufficiencia, & per questo i poeti debbono dire che di questi dui innamoramenti ne nacque Cupidine. P H I. Così è: perche il uero Cupidine, che è passione amorosa, & integra concupiscentia, si fa della lasciua di Venere, & del feruore di Marte, & perciò il dipingono fanciullino, nudo, cieco, con ale, et saettante. lo dipingono fanciullino, perche l'amore sempre cresce, & è sfrenato come sono i fanciulli. lo dipingono nudo, perche non si può coprire, ne dissimulare: cieco, perche nō può uedere ragione nissuna in cōtrario, che la passione l'accieca. lo dipingono alato, perche egli è uelocissimo, che l'amante uola col pensiero, &

sta sempre con la persona amata, et uiue in quella. le saette sono quelle, con lequali egli trapassa il cuore delli amanti: lequali saette fanno piaghe strette, profonde, et incurabili, lequali il piu delle uolte uengono dalli corrispondenti raggi delli occhi delli amanti, che sono à modo di saette. S O. Dimmi ancora, come Venere parturi di Mercurio l'Hermofrodito. P H I. Tu dei sapere, che li poeti dicono che Mercurio nacque di Cielo, & di Die, & che è fratello di Venere, & altri lo fanno figliuolo di Gioue, & nutrito da Giunone: ilqual Mercurio dicono essere dio dell'eloquentia, dio delle scientie, massime mathematica, arithmetica, geometria, musica, & astrologia, dio della medicina, dio delli mercanti, dio de ladri, nuncio di Gioue & interprete delli dei, & le sue insegne sono una uerga circondata da uno serpente, et da queste intentioni molte fauole si narrano di lui, ma in effetto il pianeta Mercurio influisce queste nature di cose, secondo la sua dispositione nella natiuita dell'huomo: onde se egli ui si truoua forte, & con buono aspetto, dà eloquentia, elegantia, & dolce parlare, dottrina, & ingegno nelle scientie mathematiche, & con l'aspetto di Gioue fa philosophi, e theologi, & con buono aspetto di Marte fa ueri medici, & con mal aspetto fa ladri, ò tristi medici, massimamente quando è combusto dal Sole: onde uiene la fauola, che rubbò le uacche d'Apollinone: & dicono, che generò di Lichione Antholomo ladro: & con Venere fa poeti, musichi, & uersificatori, & con la Luna fa mercanti, & negociatori, & con Saturno dà profondissima scientia, & uaticinio delle cose future, perche egli di sua natura è mutabile nel-

L iij

DIALOGO II.

la natura del pianeta con che si mescola, e mescolandosi cō pianeta masculino è maschio, e con feminino femina: Et tra gli huomini molti furono chiamati Mercurij, massimamente alcuni sapienti d'Egitto e medici, che partecipano le uirtu Mercuriali: e per essere Mercurio pianeta lucido, lo fanno figliuolo di cielo, e di die, perche partecipa la sustatia celeste con la luce diurna, perche la luce di tutti i pianeti uiene dal sole, che fa il di. È fratello di Venere, perche li parēti sono cōmuni, Et essi due pianeti sono congiunti, Et ogniuno di loro uolge il suo orbe quasi in uno medesimo tēpo, cioè in uno anno, et uāno sempre appresso il sole senza allōtānarsi troppo da lui, e perciò dicono che sono fratelli. Altri pongono Mercurio figliuolo di Giove per la sua diuina sapientia, e uirtu: e dicono essere nutrito da Iunone. perche la sapiētia humana procede dalla diuinita, e si sostiene nelli scritti materiali, significati per Iunone. lo chiamano nūcio di Giove, perche annuncia, e predice le cose future, che l'onnipotente dio uuol fare, e per questo, e per la sua eloquentia lo chiamano interprete de gli dei. La uerga sua è la rettitudine dell'ingegno, che dà nelle scientie: Et il serpente che la circonda, è il sottil discorso che ua intorno del retto ingegno; ouero la uerga è l'intelletto speculatiuo della scientia, Et il serpente è l'intelletto attiuo della prudentia circa le uirtu morali, che il serpente per la sua sagacita è segno di prudentia, e la uerga per la sua rettitudine e fermezza è segno di scientia. S O. Ho inteso, che la uerga gli fu data da Apolline. P H I. La fauola è, che Mercurio rubbò le uacche d'Apolline; Et essendo uisto da uno chiamato Batto, perche tacesse gli dono' una uacca:

ma dubitando uolse far esperienza della fede di colui, et si trasmutò in forma d'un altro, & uenne à Batto, & promissegli un bue se gli riuelaui chi hauesse rubbate le uacche, il qual Batto gli disse ogni cosa. a' hora Mercurio temendo di Apolline, lo conuertì in un sasso. finalmente essendo la uerita per la sua diuinita manifesta ad Apolline, egli pigliò l'arco per saettare Mercurio, ma facendosi inuisibile nò lo potè giungere. dipoi accordandosi fra loro, Mercurio presentò ad Apolline la cetera, & Apollo donò à lui la uerga. Altri dicono, che preuista da Mercurio la furia di Apolline, egli nascosamente gli tolse le sue saette della faretra: laqual cosa uedendo esso Apollo, ancora che fusse irato, rise dell'astutia di Mercurio, & per donogli, & dettegli la uerga, & riceuè da lui la cetera.

S O. Che uuol significare tal fauola? P H I. Significa, che gli Mercuriali sono poveri, ma sono astuti per acquistare con ingano copertamente dell'abondantia, & ricchezza dei Re, & de gran maestri, perche essi sogliono essere amministratori, et secretarij regij per l'attitudine Mercuriale che hāno: & questo uuol dire, che Mercurio rubbò le uacche à Apolline, perche Apollo significa, & fa i potenti signori, & le uacche sono le loro ricchezze, & abondantie: & quando i principi sono irati contra di loro per gli loro latrocinij, essi si liberano dall'ira di quelli cò l'astutia Mercuriale, leuandoli le cause, dalle quali gli puo uenire la punishmente, & mitigando la furia dei signori restano in gratia. ancora il suo stato basso fa, che non sono offesi dalle furie de gran maestri, perche essi non gli fanno resistentia: che cosi Mercurio è il piu piccolo di tutti i pianeti: onde i raggi solari, & la còbustione di quel

DIALOGO II.

li m'aco li nuoceno, che à niuno altro pianeta. accordati che sono insieme, Mercurio dà ad Apolline la cetara, & Apollo dà à lui la uerga. uol dire, che il sapiente Mercuriale serue il principe con prudētia harmoniale, e cō elo quētia soaue, significata per la cetara; & il principe presta al sapiente Mercuriale potentia, et auctorita, e dà credito, e riputatione alla sua sapientia: onde dice Platone, che la potentia, e la sapiētia si debbono abbracciare: perche la sapientia tempera la potentia, e la potētia fauorisce la sapientia. Significa ancora, che essendo accordati in cōgiuntione perfetta il Sole, e Mercurio in buono luogo della natiuita, & in buono segno, fanno l'huomo Mercuriale letterato essere potente, e l'huomo solare, e gran maestro esser sapiente, prudente, & eloquente. S O. Assai m'hai detto della natiuita di Mercurio: già è tempo, che tu mi dichiari quello, ch'io t'ho domandato, cioè come di lui, e di Venere nacque l'Hermafrodito. P H I. Questo è quello, che dice Ptolomeo nel suo Centiloquio, che quello huomo, nella natiuita del quale Venere si truoua in casa di Mercurio, e Mercurio in casa di Venere, e molto piu se sono ambi dui congiunti corporalmente, lo fanno inclinato à brutta, e non natural libidine, e ci sono di quelli che amano i maschi, e che nō si uergognano ancora d'essere agenti, e pazienti insieme, facendo officio non solamente di maschio, ma ancora di femina: e questo simile chiamano Hermafrodito, che uol dire persona dell'uno, e dell'altro sesso: e dicono il uero, che nasce della congiuntione di Mercurio, e di Venere, e la causa è perche questi due pianeti non si complessionano bene, e naturalmente insieme, per essere Mercurio tutto intellettuale, e

Venere tutta corporea, onde quando si mescolano ambe due nature fanno una libidine contrafatta, e non naturale. S O. De gli innamoramenti, matrimonij, e generationi de gli dei celesti, e delle loro nature m'hai assai detto, tanto del padre uniuersale Demogorgone, quanto del li padri celesti, Ether, e Celio, e de pianeti, che successiuamente procedeno da quelli, cioè Saturno, Iuppiter, Marte, Venere, e Mercurio. non mi resta altro à sapere, se non de figliuoli di Latona, e di Gione, cioè d'Apolline, e Diana: benche Diana non habbi che cercarne, essendo stata, come dicono, sempre uergine. uorrei saper solamente dell'innamoramento di esso Apolline con Daphne, laqual dicono che fuggendo da lui fu conuertita in Lauro. P H I. Della generatione di Apolline, e di Diana di sopra hai già inteso il tutto. Fanno Diana uergine, perche l'eccessiua frigidita della Luna toglie l'incitatione et ardore della libidine à quelle nella natiuita, delle quali ella ha dominio. La chiamano Dea de monti, e de campi, perche la Luna ha gran forza nella germinatione dell'herbe, e de gli arbori, con liquali pasce gli animali saluatichi. La chiamano cacciatrice, perche col suo lume gioua à cacciatori di notte. e la chiamano ancora guardiana delle uie, perche con la sua luce notturna fa le uie à caminanti piu sicure. Dicono che porta arco e saette, perche i raggi suoi molte uolte son nociui à gli animali, massimamente intrando per buchi stretti à modo di saette. Le assegnano un carro condotto da Cerui bianchi, per la loro uelocita, à significare ch'el suo moto è piu ueloce che di niuno altro orbe, perche fornisce il suo circuito in un mese, e la bianchezza è il suo pro-

DIALOGO II.

prio colore. Si chiama Luna, perche essendo nuoua illumina al principio della notte. Et chiamasi Diana, perche essendo uecchia anticipa il di, illuminando la mattina inanzi il leuare del Sole, et ancora perche molte uolte di giorno appare. S O. Di Diana mi basta: dimmi d' Apolline, Et del suo innamoramento, che solamente questo delli innamoramenti delli dei celesti mi m'acca. P H I. Apollo appresso i poeti è dio della sapientia, Et della medicina. ha la cetera, che gli donò Mercurio, Et è presistente alle muse. gli appropriano il lauro, Et il coruo, et dicono che porta arco, Et saette. S O. La significatione uoglio. P H I. È dio della sapientia, perche domina specialmente il cuore, Et illumina i spiriti che sono origine della cognitione et sapientia humana, ancora perche con la sua luce si ueggono, Et si discernono le cose sensibili, dalle quali deriva la cognitione e sapientia. È dio della medicina, perche la uirtu del cuore, Et il calor naturale, che dipende da esso, in tutto il corpo conserua la sanita, Et sana le malattie: ancora perche il calor temperato del Sole nella prima uera, sana l'infirmita longhe che restano dell'inuerno, Et dell'autuno, nei quali tempi, per essere freddi, il calor del Sole in quelli è debile, Et diminuto, Et perciò allhora si causano molte infirmita, che con la rinouatione del calore della primavera si sanano. se gli dà la cetera, et dicono che è dio della musica, perche fa l'harmonia della pulsatione, che deriva dalli spiriti del cuore in tutto il corpo humano, laqual harmonia conoscono i sensati medici al tatto: ancora perche l'harmonia celeste fatta della diuersita de mouimenti di tutti gli orbi, laquale, secondo t'ho detto, Pittagora tiene consistere ancora in cōcordantia di

uoci, il Sole per essere il piu grande, il piu lucido, & il principale fra tutti i pianeti, come capitano di tutti, è quello che gouerna tutta l'harmonia, & per quello gli applicano la cetera, & dicono che l'hebbe da Mercurio, perche dà la concordantia, & pōderatione harmoniale, ma il Sole come principale è il maestro della musica celeste, et nō senza ragione, poi ch'el suo moto è piu ordinato che di nessuno delli altri. ua sempre per mezzo il zodiaco senza discostarsi, sempre dritto nel suo moto, onde egli è misura de moti delli altri, si come esso è quello che dà à tutti gli altri luce: & questo significa quello che dicono dell'essere presidente alle muse, lequali sono noue, intendendo i nuoue orbi celesti che fāno l'harmonia, de quali esso è quello che forma l'uniuersal loro concordantia. Le sue sette sono i raggi, che molte uolte nuoceno per troppo calore, ouero per uenenosita dell'aere, il perche lo fanno attore della peste. Delli arbori gli appropriano il Lauro, per esser caldo aromatico, & sempre uerde, & perche di quello s'incoronano i sapienti poeti, & gli triomphanti imperadori, liquali tutti sono sottoposti al Sole, che è dio della sapientia, & causa dell'essaltationi delli imperij, & delle uittorie. ancora per un' altro rispetto gli dāno il Lauro, perche Apollo, per essere dio della sapientia, influisce la diuinatione: onde dicono, che, come hebbe ucciso Phitone, principiò à dare responsi in Delos: & del Lauro si scrìue, che dormendo l'huomo con la testa circōdata delle sue frondi sogna cose uere, & gli suoi sogni partecipano diuinatione, & per questa causa gli appropriano il corbo, perche dicono che il corbo ha sessanta quatro uoci diuerse, dalle quali si pigliana augurij, & auspicij diui-

DIALOGO II.

natorij, piu che da niuno altro animale. S O. Mi basta questo della natura, & conditione d'Apolline: dimme quel, che appartiene al suo innamoramento con Daphne. P H I. Il poema è, che uantandosi Apollo in presentia di Cupido della uirtu del suo arco, & delle sue saette, con le quali hauea ucciso Phitone uenenosissimo serpente, pareua quasi che non stimasse la forza dell'arco, & delle saette di Cupido, come armi fanciullesche non atte à così terribili colpi: di che sdegnatosi Cupido ferì Apollo d'una saetta d'oro, & Daphne figliuola del fiume Peneo d'una di piombo: onde fece, che Apollo amò la uergine Daphne, & la seguì come si seguita l'oro, & à Daphne fece aggrauare l'amore d'Apollo come aggraua il piombo, & che fuggiua continuamente, ma uedendosi Daphne seguitare, & quasi gionta d'Apollo, domandò soccorso à suo padre Peneo, & alli altri fiumi, i quali per camparla da lui la conuertirono in Lauro, & trouandola Apollo così fatta Lauro, pur l'abbracciua, & ella tremaua di paura, finalmente Apollo pigliò delle sue frondi, & ornò di quelle la sua cetara, & la sua faretra, & il Lauro appropriò à se per suo arbore, di che Daphne rimase contenta di lui. S O. La fauola è bella, ma che significa? P H I. Vogliono mostrare quāto è grande, & uniuersale la forza dell'amore fino nel più altiero, & potente dio di tutti i celesti, che è il Sole: onde galantemente fingono, che egli si uantasse che col suo arco & le sue saette, che sono i suoi caldissimi raggi, uccidesse l'horribil serpente Phitone, che ogni cosa strugena, laqual cosa, come t'ho detto, significa l'acquosita del diluuio, che restò sparsa sopra tutta la terra, & prohibiua la generatione, & nu

tritione delli huomini, & di tutti gli altri animali terrestri, laquale acquosita il sole con gli suoi ardenti & saetati raggi disseccò, & donò l'essere à quelli che uiuono sopra la terra. & perche tu sappi ò Sophia quale è l'arco d'Apolline precisamente, oltra il corso suo, & la circumferentia sola, con laquale egli leuò il danno del diluuio, & ne assicurò del crudel Phitone, ti dirò che è quel uero arco di diuersi colori, che si rappresenta dell'aere all'incontro del Sole quando il tempo è humido & piovuto, il quale arco gli Greci chiamano Iris, et significa quello che narra la sacra scrittura nel Genesi, che passato il diluuio restando solamente delli huomini Noe huomo giusto con tre suoi figliuoli, ilquale si saluò in una arca natante con uno maschio, & una femina di ciascuna specie d'animali terrestri, dio l'assicurò, che non procederebbe piu innanzi il diluuio, & gli donò per segno quello arco Iris, che si genera nelle nuuole, quando è piovuto, ilqual dà fermezza che non si può fare piu diluuio: & conciosia che questo arco si generi della raziatione della circumferentia del Sole nelle nuuole humide, & grosse, & che la differentia della loro grossezza faccia la diuersità de i suoi colori, secondo la deformità dell'apprensione delle nuuole, seguita che l'arco del sole è quello che fa per ordine di dio la fermezza, & la sicurtà di non hauere à essere piu diluuio. S O. A che modo il sole col suo arco ne dà tal sicurtà? P H I. il sole non s'imprime quando fa l'arco nell'aere sottile, & sereno, ma nel grosso humido: ilquale se fusse di spessa grossezza sufficiente à potere fare diluuio per moltitudine di pioggie, non sarebbe capace di ricuere l'impressione

DIALOGO II.

del sole, & fare l'arco: & perciò l'apparitione di questa impressione, & arco ne assicura che le nuuole nō hā no grossezza di poter fare diluuio. questa è la fermezza, & la sicurtà che l'arco ne dà del diluuio, della qual cosa n'è causa la forza del sole, che purifica talmente le nuuole, & le assottiglia in modo, che imprimendo in quelle la sua circonferentia le fa insufficienti à poter far diluuio. onde con ragione, & prudentia hanno detto che Apollo ammazzò Phitone col suo arco & con le sue saette, per laqual opera essendone esso Apollo superbo, & altiero secondo che è la natura solare, non però si puote liberare dal colpo dell'arco, & saetta di Cupido, peroche l'amore non solamente costringe gli inferiori à amare i superiori, ma ancora trahe i superiori ad amare gli inferiori, ilperche Apollo amò Daphne figliuola di Peneo fiume, che è l'humidita naturale della terra, laqual uiene da i fiumi che passano per quella. questa humidita ama il sole, & mādando in essa i suoi ardenti raggi, procura di attraherla à se esalandola in uapori: & potrebbe si dire ch'el fine di tale esalatione fusse il nutrimento de celesti: perche i poeti tengono che essi si nutrischino de uapori, che ascendono dell'humidita del globo della terra: ma cōciosia che questo sia ancora metaphorico, s'intende che si mantenga massimamente il sole & i pianeti nel suo proprio officio, che è di gouernare, & sostenere il mondo inferiore, & consequentemente il tutto dell'uniuerso, mediante l'esalatione delli humidi uapori, & perciò ama l'humidita per conuertirla à se nel suo bisogno, ma ella fugge dal sole, perche ogni cosa fugge da chi la consuma: ancora perche i raggi solari fanno penetrare l'humidita

midita per li pori della terra, e la fanno fuggire dalla superficie, e perciò il Sole la risolve, e quando è già dentro della terra, e che non può più fuggire dal Sole, si cōuerte in arbori, & in piante, con aiuto & influentia degli dei celesti generatori delle cose, e con aiuto delli fiumi che la ristorano, e soccorrono dalla persecutione e comprehensione del Sole. Dicono secondo la fabula che si cōuertì in Lauro, perche per essere il Lauro arbore eccellente, diuturno, sempre uerde, odorifero, e caldo nella sua generatione, e si manifesta più in lui, che in niun' altro arbore il mescolamento de i raggi solari con l'humido terreno. Dicono che fu figliuola di Peneo fiume, perche il terreno, doue passa, genera di molti Lauri. Dicono che Apollo ornò delle sue frondi la sua cetera, e la sua faretra, significando che i chiari poeti, che sono la cetera d' Apollo, e li uittoriosi capitani, & i regnanti imperatori, che sono la faretra del Sole, ilqual propriamente dà le chiare fame, le potenti uittorie, e gli eccelsi triumphi, solamēte sono quelli che si sogliono incoronare di Lauro in segno di eterno honore, e di gloriosa fama: che si come il Lauro dura assai, così il nome de sapiēti, e de uittoriosi è immortale: e si come il Lauro sempre è uerde, così la fama di questi è sempre giouane, ne mai s' inuechia, ne secca: e si come il Lauro è caldo, & odorifero, così gli animi caldi di questi dāno soauissimo odore ne luoghi distanti da una parte del mondo all' altra. onde questo arbore si chiama Lauro per essere fra gli altri arbori come l'oro fra i metalli, ancora perche si scriue che gli antichi il nominauano laudo per le sue lode, e perche delle sue foglie s' incoronauano quelli che erano degni

Leone Hebreo.

M

DIALOGO II.

di eterne lode, per ilche questo è quello arbore, che s'appropria al Sole, & dicono che nol puo ferire saetta del cielo, però che la fama delle uirtu il tempo non la puo disfare, ne ancora i mouimenti, & le mutationi celesti, lequali ogni altra cosa di questo mondo inferiore saettono, con inueteratione, corruttione, & obliuione. S O. Son satisfatta da te quanto alli amori delli dei celesti, cosi degli orbi come delli sette pianeti. delli innamoramenti delli altri dei terreni & humani non uoglio che tu ne pigli altra fatica, perche alla sapientia molto non importa: ma uorrei ben che tu mi dichiarassi senza fauole ò fntioni quello, che li sapienti astrologi tengono degli amori, & delli odij che si hanno i corpi celesti, & li pianeti l'uno con l'altro particolarmente. P H I. Sotto breuita ti dirò parte di quello che dimmi, ch'el tutto sarebbe cosa troppo prolissa. Gli orbi celesti, che gli astrologi hanno potuto conoscere, sono noue: i sette appresso di noi sono gli orbi de sette pianeti erratici: delli altri dui superiori u'è l'ottauo, che è quello nelqual sta fissa la grande multitudine delle stelle che si uedeno: & l'ultimo & nouo è il Diurno, che in uno dì, & in una notte, cioè in hore uintiquattro uolge tutto il suo circuito, & in questo spatio di tempo uolge seco tutti gli altri corpi celesti. il circuito di questi orbi superiori si diuide in misura di trecento sessanta gradi, diuisi in dodici segni, di trenta gradi l'uno: ilqual circuito si chiama Zodiaco, che uuol dire il circulo delli animali, perche quelli dodici segni sono figurati d'animali, iquali sono Aries, Tauro, Gemini, Cancer, Leo, Virgo, Libra, Scorpio, Sagittario, Capricorno, Aquario, &

Pesce, de quali tre ne sono di natura di fuoco caldi & secchi, cioè Aries, Leo, & Sagittario, & tre di natura di Terra, cioè freddi & secchi, cioè Tauro, Virgo, & Capricorno, tre di natura dell'aere caldi & humidi, cioè Gemini, Libra, & Aquario, & tre di natura dell'acqua freddi & humidi, cioè Cancer, Scorpio, & Pesce. questi segni hanno fra loro amicitia & odio, perche ogni tre di una medesima complessione partono il cielo per terzo, & son lontani cento uinti gradi solamente, perciò sono interi amici, come Aries con Leo, & con Sagittario, Tauro con Virgo, & Capricorno, Gemini con Libra, & con Aquario, Cancer con Scorpio, & con Pesce, che la conuenientia dell'aspetto trino con la medesima natura gli concorda in perfetta amicitia: & quelli segni che partono il Zodiaco per sesto, che son lontani sessanta gradi, hanno meza amicitia, cioè imperfetta, come Aries con Gemini, & Gemini con Leone, & Leone con Libra, & Libra con Sagittario, & Sagittario con Aquario, & Aquario con Arie te: liquali oltre la conuenientia dell'aspetto sestile, son conformi, che tutti son masculini, & tutti d'una medesima qualita attina, cioè che sono caldi, o con siccita della natura ignea, ouero con humidita della natura aerea. p= che in effetto il fuoco, & l'aere hanno fra loro mediocre conformita & amicitia, se ben sono elementi. questa medesima conformita hanno fra loro gli altri segni di natura terrea, & acquee, perche ancora essi son mezanamente conformi, cioè Tauro con Cancro, et Cancro con Virgo, & Virgo con Scorpio, & Scorpio con Capricorno, & Capricorno con Pesce, & Pesce con Tauro, che

DIALOGO II.

tutti hanno aspetto sestile di sessanta gradi di distantia, e sono femminini di una medesima qualita attiuu, cioè freddi se ben si diuertiscono nella qualita passiuu da secco ad humido, come è la diuersificatione della terra uerso l'acqua: onde l'amicitia loro è meza, & imperfetta: nondimeno se li segni sono opposti nel zodiaco nella maggiore distantia che essere possa, cioè di cento ottanta gradi, hanno fra se intera amicitia: perche il sito dell'uno è opposto, e contrario totalmente all'altro; e quando l'uno ascende, l'altro discende; quando l'uno è sopra della terra, l'altro è di sotto; & ancora che sieno sempre d'una medesima qualita attiuu, cioè ambi dui caldi, ò ambi dui freddi, pure nella passiuu sono sempre contrarij: perche se uno è humido, l'altro è secco: e questo giunto con l'opposita distantia, & aspetto, gli fa capitali inimici, come Aries con Libra, e Tauro con Scorpio, e Gemini con Sagittario, e Cancro con Capricorno, e Leo con Aquario, e Virgo con Pesce: e quando sono distanti per il quarto del zodiaco, che è per nouanta gradi, sono mezo inimici, si per essere la distantia la metà dell'oppositione, come per essere sempre le loro nature contrarie in ambe due qualita attiuu e passiuu: che se uno è igneo caldo, e secco, l'altro è acqueo freddo, & humido: e se è segno aereo caldo & humido; l'altro è terreo e freddo e secco, come è Aries con Cancro, Leo con Scorpio, Sagittario con Pesce, che l'uno è igneo, l'altro è acqueo, e come sono Gemini con Virgo, Libra con Capricorno, Aquario con Tauro, che l'uno è aereo, & l'altro terreo, oueramente sono contrarij almeno nella qualita attiuu: che se l'uno è caldo, l'altro

è freddo, come Tauro con Leo, Virgo con Sagittario, Capricorno con Ariete, & così Cancro con Libra, Scorpione con Aquario, Pesce con Gemini: che tutti questi hanno fra loro contrarietà di qualità attiva, con aspetto quadrato di meza inimicitia. S O. Ho ben inteso, come fra li dodici segni del cielo si troua amore, & odio perfetto & imperfetto: uorrei hora, che tu mi dicessi se fra li sette pianeti ancora si troua. P H I. Li pianeti s' amano l' uno l' altro quando si mirano d' aspetto benigno, cioè trino di distanza di cento uinti gradi, ilquale è aspetto di perfetto amore; ouero d' aspetto sestile della metà di quella distanza, cioè di sessanta gradi dall' uno all' altro, ilquale è aspetto di lento amore & di meza amicitia; ma si fanno inimici & s' odiano l' uno l' altro, quando si mirano d' aspetto opposto, della maggiore distanza che possa essere nel cielo, cioè di cento ottanta gradi, ilquale è aspetto d' intero odio & inimicitia, & di totale oppositione: & ancora, quando si mirano d' aspetto quadrato della metà di quella distanza, cioè di nouanta gradi dall' uno all' altro, è aspetto di meza inimicitia & d' odio lento. S O. Tu hai detto delli aspetti, ch' el trino et il sestile danno amore, & che l' opposto, & il quadrato danno odio: dimmi, quando sono congiunti, se sono in amore, o in disamore. P H I. La congiuntione de dui pianeti è amorosa, ouero odiosa secondo la natura de due congiunti: che se son congiunti i due pianeti benigni, chiamati fortune, cioè Iuppiter, & Venere, si porgono amore & beniuolentia l' un l' altro: & se la Luna si cōgiunge con ogniuno di loro, fa congiuntione felice & amorosa, & se il sole si congiunge con loro, fa nocua congiuntione, & inimica.

M ij

DIALOGO II.

cabile, perche le fa combuste, & di poco ualore, benchè
 à esso Sole sia in qualche cosa buona, ma non però trop-
 po per la loro combustione. Mercurio con Gioue fa con-
 giuntione felice & amicabile, & con Venere la fa amo-
 rosa, benchè non molto retta. con la Luna è di mediocre
 amicitia, ma col Sole è combusto, & la sua congiuntione
 è poco amicabile, eccetto se fussero uniti perfettissimamē-
 te & corporalmente, che allhora sarebbe ottima, et amo-
 rosissima congiuntione, & per quella cresce il uigore del
 Sole, come se fussero due Soli nel cielo. La congiuntione
 del Sole con la Luna è molto odiosa: benchè essendo uni-
 ti interamente, et corporalmente, alcuni astrologi la fac-
 cino amicheuole, massimamente per le cose secrete: ma
 la congiuntione d'ogniuno delli due pianeti infortunij,
 Saturno & Marte, con tutti è odiosa, eccetto quella di
 Marte con Venere che fa lasciua amorosa & eccessiua.
 quella di Saturno con Gioue è amorosa à Saturno, & à
 Gioue odiosa, ma la loro congiuntione col Sole si come è
 inimicheuole à esso Sole, così ancora è nociua alloro, per-
 che il Sole gli abbrucia, & debilita la sua potētia. anco-
 ra nel far male con Mercurio, & con la Luna hanno
 pessima congiuntione, & à loro stessi non utile. S O. Si co-
 me le congiuntioni sono disformi nel bene, et nel male se-
 condo la natura de pianeti congiunti, gli aspetti beniuoli
 fra loro sono ancora così disformi, ouero i maliuoli secō-
 do le nature de due aspicienti. P H I. Gli aspetti beniuoli
 si diuertiscono, & così i maliuoli piu ò meno secondo son
 gli aspicienti: che quando le due fortune, Iuppiter et Ve-
 nere, si mirano di trino aspetto, ò di sestile, è ottimo aspe-
 to: & se è oppposito ò quadrato, si mirano inimicamente,

ma non però influiscono male alcuno, ma poco bene & con difficulta: et così quādo ogniuno di loro mira la Luna et Mercurio, et il Sole d'aspetto amoroso, significa felicità della sorte della sua natura: et se d'aspetto inimicabile si mirano, significa poco bene, & hauuto con difficulta: ma se esse due fortune mirano i due infortunij di buono aspetto, cioè Saturno et Marte, danno mediocre bene, però con qualche timore et dispiacere: et se li mirano di male aspetto, danno male sotto specie di bene, eccetto Marte con Venere, iquali hāno così buona complessione, che quando fra loro hāno buono aspetto, son molto fauoreuoli, massimamente in cose amoroze: et ancora Iuppiter con Saturno guardandosi con buono aspetto, fa cose diuine, alte, et buone, lōtane dalla sensualita. ancora Iuppiter fortunato corregge la durezza di Saturno: et Venere ben collocata corregge la crudelta & sceleraggine di Marte: et Mercurio di buono aspetto con Marte, à Saturno fa poco bene, et di cattiuo aspetto fa grā male, però che è cōuertibile nella natura di quel pianeta col quale si mescola. Mercurio con la Luna è buono con buono aspetto, et è malo con malo. li dui infortunij cō la Luna di malo aspetto sono pessimi, e di buono nō buoni, ma moderano l'inconuenienti et così sono col Sole. il Sole con la Luna d'amoroso aspetto sono ottimi, et correggono tutti gli eccessi et dāni di Marte & di Saturno: ma di male aspetto sono difficili & nō buoni, & questo è il sommario delle differentie de loro aspetti. S O. Mi basta Philone quello che m'hai detto dell'amore & dell'odio, che s'hāno i dodici segni fra loro, & i pianeti: dimmi ti prego, se i pianeti hāno ancora essi amore & odio ad un segno,

M iij

DIALOGO II.

piu che ad un' altro. P H I. Hanno certamente : perche i dodici segni diuifamente sono case ò domicilij delli sette pianeti, & ogniuno ha amore alla sua casa : perche trouandosi in quel segno la sua uirtu, è piu potente, et odia il segno opposto della sua casa, peroche trouandosi in quello la sua uirtu si debilita. S O. Con qual ordine si parteno questi dodici segni per le case de sette pianeti ? P H I. Il Sole & la Luna hanno ogniuno di loro una casa in cielo. quella del Sole è il Leone, quella della Luna è Cancro. gli altri cinque pianeti hāno due case per uno. Saturno ha per case Capricorno, & Aquario, Iuppiter Sagittario & Pesce, Marte Ariete & Scorpio, Venere Tauro & Libra, Mercurio Gemini & Vergine. S O. Dimmi, se assegnano alcuna causa all' ordine di coteſte partitioni. P H I. La causa & l' ordine della positione de pianeti ſecondo gli antichi, il piu alto, che è Saturno, per la ſua eceſſiua frigidita pigliò per ſue case Capricorno & Aquario, che ſono quelli due, ne iquali quādo il Sole ſi troua, che è da mezo Decembre fino à mezo Febraro, il tempo è piu freddo & tempeſtoſo di tutto l' anno, lequal coſe ſon proprie della natura di Saturno. Iuppiter per eſſere ſecōdo preſſo à Saturno, ha le due case ſue nel zodia co appreſſo le due di Saturno Sagittario innanci Capricorno, & Pesce dipoi Aquario. Marte, che è il terzo pianeta appreſſo Gioue, ha le ſue due case appreſſo di lui, Scorpio nanci à Sagittario, et Aries dipoi di Pesce. Venere, che ſecondo gli antichi è il quarto pianeta appreſſo di Marte, ha le ſue due case preſſo à quelle, cioè Libra innanci Scorpio, & Tauro dipoi Ariete. Mercurio, che è il quinto pianeta appreſſo Venere ſecondo gli anti-

chi, ha le sue case presso di quelle, cioè Virgo nanci Libra
et Gemini dipoi di Tauro. Il Sole, che gli antichi pongo
no sesto pianeta appresso Mercurio, ha una sola casa nan
ci di Virgo casa principal di Mercurio. et la Luna, che
è il settimo et ultimo pianeta, ha la sua casa dopo Gemi
ni, che è l'altra casa di Mercurio. si che non à caso, ma
per ordine certo gli pianeti hanno sortito le loro case nel
Zodiaco. S O. Questo ordine mi piace, et è conforme
alla positione de pianeti secondo gli antichi, che poneua
no il Sole sotto Venere et Mercurio: ma secondo i mo
derni astrologi, che lo pongono appresso Marte sopra di
Venere, quest'ordine non sarebbe giusto, ne ragionevole.
P H I. Ancora secondo questi moderni l'ordine sarebbe
giusto, facendosi però principio non da Saturno, ma dal
Sole et dalla Luna, et dalle sue case, per essere questi gli
due luminari principi del cielo, et gli altri suoi seguaci:
i quali, Sole et Luna, hanno principal cura della uita di
questo mondo. S O. Dichiaramelo un poco. P H I. Si co
me prima faceuamo principio da Capricorno, ch'è il sol
stitio hiemale, quando i giorni principiano à crescere: così
hora faremo principio da Cancro, che è il solstitio uerna
le, quando i giorni sono maggiori dell'anno nel fine del
crescimento: il qual Cancro per essere freddo et humi
do della natura della Luna, è casa della Luna; et Leo,
che è appresso, per essere caldo et secco della natura del
Sole, et perche quando il Sole è in quello è potentissi
mo, è fatta casa del Sole. S O. Tu fai adunque la Luna
prima del Sole. P H I. Non te ne marauigliare, che nel
la sacra creatione del mondo la notte s'antepone al dì, et
come l'ho detto Diana fu Lucina secondo i poeti nel na

DIALOGO II.

scimento d'Apolline : si che rettamente Cancer casa della Luna è prima di Leo casa del Sole. Appresso di questi due stanno le due case di Mercurio, il quale è il piu uicino alla Luna, laquale è il primo pianeta, & piu inferiore, & esso Mercurio il secondo, le case del quale son Gemini innanci Cancro, & Virgo dipoi Leo. Venere, che è il terzo, è sopra Mercurio, & ha le sue case appresso quelle di Mercurio, Tauro innanci di Gemini, & Libra dipoi Virgo. Marte, che è il quinto, è sopra di Venere, et del Sole, ha le sue case appresso quelle di Venere, Aries innanci Tauro, & Scorpio doppo Libra. Iuppiter, che è il sesto, è sopra di Marte, ha le sue case presso quelle di Pesce innanci Ariete, & Sagittario doppo Scorpio. Saturno, che è il settimo piu alto, è sopra di Giove, ha le sue case appresso à quelle di esso Giove, Aquario innanci di Pesce, & Capricorno dipoi Sagittario, et uengono ad essere l'una appresso l'altra, perche sono gli ultimi segni oppositi et piu lontani da quelli del Sole, & da quelli della Luna, cioè Cancro, & Leo. S O. Son satisfatta dell'ordine che hanno i pianeti nella partitione de i dodici segni per le case loro, & ogni uno con ragione ha amore alla sua casa et odio alla contraria, secondo hai detto : ma uorrei sapere da te, se questa oppositione de segni corrisponde alla diuersita, o contrarieta di quei pianeti, de i quali quelli segni oppositi sono case. P H I. Corrispondono certamente, perche la contrarieta de pianeti corrisponde all'oppositione de i segni loro case : che le due case di Saturno Capricorno et Aquario sono opposte à quelle de dui luminari, Sole, & Luna, cioè à Cancro & à Leone, per la contrarieta dell'influentia, & natura di Saturno à quella de due

luminari. S O. A' che modo? P H I. Perche si come i luminari sono cause della uita di questo mondo inferiore, delle piante, delli animali, & delli huomini, porgēdo il sole il caldo naturale, & la Luna l'humido radicale, pero che col caldo si uiue & con l'humido si nutrisce: cosi Saturno è causa della morte, & della corruttione delli inferiori con le sue qualita contrarie di freddo & di secco. & le due case di Mercurio Gemini, & Virgo sono cōtrarie à quelle di Gioue, Sagittario, & Pesce, per la contrarietà della loro influentia. S O. Qual sono? P H I. Iupiter dà inclinatione d'acquistare abundanti ricchezze, & perciò gli huomini Giouiali communemente sono ricchi, magnifici, & opulenti: ma Mercurio, perche dà inclinatione per inuestigare sottili scientie, & ingegnose dottrine, leua l'animo dall'acquisto della robba, & perciò il piu delle uolte i sapienti sono pochi ricchi, & i ricchi poco sapienti, perche le scientie s'acquistano con l'intelletto speculativo, & le ricchezze cō l'attiuo. & essendo l'anima humana una; quādo si dà alla uita attina, s'aliena dalla contēplatiua; & quando si dà alla contemplatione, nō stima le mōdane faccende, & questi tali huomini sono pueri per elettione, perche quella pouerta ual più che l'acquisto delle ricchezze: si che cō ragione le case di Mercurio sono opposte à quelle di Gioue, et quelli, che nelle loro natiuita hāno le case dell'uno che ascendono sopra terra, hāno le case dell'altro che descendono sotto terra, talmente che di raro il buono Giouiale è buono Mercuriale, & il buon Mercuriale buono Giouiale. Restano le due case di Venere Tauro, et Libra, lequali sono opposte alle due di Marte Scorpio & Ariete, per la contrarie-

DIALOGO II.

ta complessionale, che è dall'uno all'altro. S O. Come contrarieta? anzi amicitia, & buona conformita, perche (come tu stesso hai detto) Marte è innamorato di Venere, et ambi due si confanno ben insieme. P H I. Non è la contrarieta della loro influentia come quella di Giove à Mercurio, ma è nella complessione, come quella di Saturno à i luminari, benche essi sieno ancora (come t'ho detto) contrarij in influentia: ma Marte & Venere sono solamente contrarij in complessione qualitatiua, che Marte è secco caldo & ardente, & Venere è fredda, & humida temperata, nò come la Luna, laquale in frigidita & humidita è eccessiua: onde essi Marte, & Venere si confanno bene come due contrarij della mistione, de quali prouiene temperato effetto, massimamente nelli atti nutritiui et generatiui, che uno dà il calore, che è la causa attiua in ambi due, & l'altro dà l'humido temperato, che in quelli è la causa loro passiuu: & se ben il calor di Marte è eccessiuo in ardore, la frigidita temperata di Venere il tempera, & lo fa proportionato alle tali operationi, in modo che nella tal contrarieta consiste la conuenientia amorosa di Marte, & di Venere, & solamente per quella hanno le case loro opposte nel Zodiaco. S O. Mi piace questa causa dell'oppositione de segni per l'odio ouero contrarieta de pianeti, de quali sono case. dimmi ti prego, se ancora nell'ordine et oppositione appare alcuna cosa del loro amore & beniuola amicitia, si come appare l'odio & la contrarieta. P H I. Si che appare, massimamente nei luminari. uedrai, che p'essere Iuppiter fortuna maggiore, niuna delle sue case mira d'aspetto inimicheuole le case de dui luminari Sole, et Luna, come Saturno per es-

sere infortunio maggiore, che niuna delle sue case mira d'aspetto beniuolo quelle de i luminari, anzi d'opposito, che è totalmente inimicabile, ma la prima casa di Giove cioè Sagittario mira d'aspetto trino d'intero amore Leone casa del Sole luminoso maggiore, & la seconda cioè Pesce mira Cancro casa de Luna luminare minore d'aspetto medesimo trino, d'amore perfetto. ancora niuna delle case di Mercurio ha inimicheuole aspetto con la casa del Sole, & con quella della Luna, per essere suo familiare. anzi la prima casa sua, che è Gemini, mira d'aspetto sestile di mezo amore Leone casa del Sole, & la sua seconda, che è Virgo, mira Cancro casa della Luna similmente d'aspetto sestile amicabile. Restanui le case di Venere fortuna minore, et di Marte infortunio minore: liquali pianeti si come sono conformi in una influentia, così egualmente le loro case hanno mediocre amicitia à quelle del Sole, & della Luna, che Ariete prima casa di Marte ha aspetto trino con Leone casa del Sole, per essere ambi gli pianeti & ambi gli segni d'una medesima complessione calda & secca, & hāno aspetto quadrato di meza inimicitia con Cancro casa della Luna, per essere di qualita contraria. Marte è la sua casa Ariete, che sono caldi, & secchi con la Luna, & con la sua casa Cancro che sono freddi & humidi. & Scorpio seconda casa di Marte ha aspetto trino di perfetto amore con Cancro casa della Luna, per essere ambi due segni d'una complessione freddi & humidi; ma con Leone casa del Sole ha aspetto quadrato, per la loro contrarieta di caldo & secco quale è Leone, al freddo & humido, quale è Scorpio, & quasi in questo modo si portano le case di Venere con

DIALOGO II.

quelle de luminari, che Taurus prima casa di Venere mira Cancro casa della Luna d'aspetto festile amicabile, & sono ambi dui freddi, & mira Leone casa del Sole d'aspetto quadrato mezo inimicheuole, ilquale gli è contrario per essere caldo: & così Libra seconda casa di Venere mira Leone d'aspetto festile amicabile, perche ambi due sono caldi, & Cancro per essere freddo d'aspetto quadrato di meza inimicitia: si che questi due pianeti, Marte, & Venere, sono mezi di Saturno & di Giove, onde le loro case sono miste d'amicitia con quelle del Sole & della Luna. molte altre proportioni d' Sophia ti potrei dire dell'amicitie et inimicitie celesti, ma le uoglio lassare perche farebbono troppo longa, & difficile la nostra confabulatione. S O. Solamente circa questa materia uoglio ancora che tu mi dica, se gli pianeti hanno altra sorte di amicitia, & odio alli segni oltra d'essere loro case contrarie di quelli, ouero bene aspicienti. P H I. L'hanno certamente, prima per l'esaltatione de pianeti, che ogniuno ha un segno, nel quale ha potentia d'esaltatione, il Sole in Ariete, la Luna in Taurus, Saturno in Libra, Iuppiter in Cancro, Marte in Capricorno, Venere in Pesce, Mercurio in Virgo, benche sia una delle sue case. hanno ancora auttorita di triplicita: laquale hanno tre pianeti in ciascuno segno, cioè Sole, Iuppiter, & Saturno, nelli tre segni di puoco, che sono delli sei masculini, cioè Ariete, Leo, & Sagittario. Venere la Luna & Marte hanno auttorita nei segni femminini, cioè nelli tre segni terreni, Taurus, Virgo, & Capricorno, & nelli tre acquosi Cancro, Scorpio, & Pesce. Saturno, Mercurio, & Iuppiter hanno triplicita nelli tre segni, che sono gli altri tre masculini, Gemini, Libra, &

Aquario . io non ti dirò diffusamente le cause di questa sortitione, per euitare longhezza: solamēte ti dico, che ne i segni masculini hāno triplicità gli tre pianeti masculini, & ne i segni feminini tre pianeti feminini. hanno ancora i pianeti amore alle loro faccie, et ogni dieci gradi del Zodiaco è faccia d'un pianeta, & gli primi dieci gradi d'Ariete sono di Marte i secondi del Sole, gli terzi di Venere, & così successiuamente per ordine de pianeti, & de segni fino alli ultimi di essi gradi di Pesce, che uēgono ancora à essere faccia di Marte. hanno ancora i pianeti accanto il Sole, & la Luna amore à i suoi termini, perche ogniuno delli cinque pianeti restanti ha certi gradi termini in ogniuno delli segni. hanno ancora tutti i pianeti amore alli gradi luminosi, & fauoreuoli, & odio alli oscuri & abietti, & hanno amore alle stelle fisse, quando si congiungono con quelle, massimamente se sono delle grandi & lucide, cioè della prima grandezza, ò della seconda: & hanno odio à quelle stelle fisse, che sono di natura contraria à loro. Hora mi pare, che io t'habbia delli amori & delli odij celesti detto tanto che basti per questo nostro parlamento. S O . Ho inteso assai copiosamente delli amori celestiali: uorrei hora sapere ò Philone, se quelli spiriti, ouero intelletti spirituali celesti sono ancora essi, come tutte l'altre creature corporali, legati dall'amore, oueramente se, per essere separati da materia, sono sciolti dalli amorosi legami. P H I . Ancora che l'amore si troui nelle cose corporali et materiali, nõ però è proprio di quelle, anzi, si come l'essere, la uita, et l'intelletto, & ogni altra perfettione, bota & bellezza depēde dalli spirituali, & deriva dalli immateriali ne i materiali, in modo

DIALOGO II.

che tutte queste eccellentie prima si truouano nelli spirituali, che ne corporali, cosi l'amore prima et piu essentialmente si truoua nel mondo intellettuale, & da quello nel corporeo depēde. S O. Dimmi la ragione. P H I. Ne hai tu forse qualch'una in contrario? S O. Questa u'è prōta, che tu m'hai mostrato, che l'amore è desiderio d'unione, & chi desidera gli manca quello che desidera, & il mancamento nelli spirituali non è, anzi è proprio della materia, & perciò in loro non si debbe trouare amore: ancora perche i materiali come imperfetti sogliono desiderare di unirsi con gli spirituali che sono perfetti, ma li perfetti come possono desiderare d'unirsi con gli imperfetti? P H I. Gli spirituali s'hanno amore non solamente l'uno l'altro, ma ancora essi amano i corporali, & materiali: & quello che tu dici che l'amore dice desiderio, et ch'el desiderio dice mancamento, è uero, ma non è inconueniente, che essendo nelli spirituali ordini di perfettioni, che l'uno sia piu perfetto dell'altro, & di piu chiara, & sublime essentia, & che l'inferiore, che è da manco, ami il superiore, & desideri unirsi con lui, onde tutti amano principalmente, & sommamente il sommo, & perfetto dio, che è la fontana dalla quale ogni essere & ben loro deriva, l'unione, della quale tutti affettuosissimamente desiderano & la procurano sempre con gli suoi atti intellettuali. S O. Ti concedo, che gli spirituali s'aminano l'uno l'altro, peroche l'inferiore ama il superiore, ma non il superiore l'inferiore, & manco che gli spirituali aminano i corporali, ouero materiali, conciosia che essi siano piu perfetti & che non habino mancamento delli imperfetti, & perciò non gli possono disiare, ne amare come hai detto.

P H I.

PHI. Già ero per risponderti à questo secòdo argumen-
to, se tu fussi stata paziente. sappi, che si come gli infe-
riori amano i superiori desiderando unirsi con loro, per
quello che ad essi manca della loro maggiore perfettio-
ne: così i superiori amano gli inferiori, & desiderano
unirli con loro, perche sieno piu perfetti: ilquale deside-
rio presuppone ben mancamento non nel superiore desi-
derante, ma nell'inferiore bisognante, perche il superiore
amando l'inferiore desidera supplire quel che manca di
perfettione all'inferiore con la sua superiorita, et in que-
sto modo li spirituali amano i corporali, et materiali per
supplire con la loro perfettione al mancamento di quel-
li, & per unirli con essi, et farli eccellenti. S O. E tu qual
hai per piu uero, & intero amore, ò quello del superiore
all'inferiore, ouero ql dell'inferiore al superiore? PHI.
Quel del superiore all'inferiore, & del spirituale al cor-
porale. S O. Dimmi la ragione. PHI. Perche l'uno è
per riceuere, l'altro per dare: il spirituale superiore ama
l'inferiore come fa il padre il figliuolo, & l'inferiore
ama il superiore come il figliuolo il padre: tu sai pure,
quanto è piu perfetto l'amore del padre, che quel del fi-
gliuolo. Ancora l'amore del mondo spirituale al mondo
corporale è simile à quello ch'el maschio ha alla femina,
& quello del corporale allo spirituale à quel della femi-
na al maschio, come già disopra t'ho dichiarito. habbi pa-
tientia ò Sophia, che piu perfettamente ama il maschio
che dà, che la femina che riceue, & fra gli huomini i be-
nefattori amano piu quelli che riceuono i benefici, che li
beneficiati i benefattori; perche questi amano per il gua-
dagno, et quelli per la uirtu, et l'uno amore ha dell'uti-

Leone Hebreo.

N

DIALOGO II.

le, & l'altro è tutto honesto : tu sai pur quanto l'honesto è piu eccellente che l'utile : si che nõ senza ragione io t'ho detto che l'amore nelli spirituali è molto piu eccellente, & perfetto uerso li corporali, che nelli corporali uerso li spirituali. S O. Mi satisfà quello che m'hai detto: ma due altri dubij ancora m'occorrono, l'uno è ch'el desiderio presuppone mancamento, & debbe essere mancamento della cosa desiata nel desiderante, & amante, et non mancamento della perfettione dell'amante nella cosa amata, come par che tu dica, cioè ch'el mancamento sia nell'inferiore desiderato, & amato dal superiore. l'altro dubio è, che io ho inteso che le persone amate in quanto sono amate son piu perfette che gli amati, perche l'amore è delle cose buone, et la cosa amata è fine et intento dell'amante, et il fine è il piu nobile : come adunque l'imperfetto puo essere amato dal perfetto, come dici? P H I. Li tuoi dubij son di qualche importantia. la solutione del primo è, che nell'ordine dell'uniuerso l'inferiore depēde dal superiore, et il mondo corporeo dal spirituale, onde il mancamento dell'inferiore addurrebbe mancamento al superiore dalqual dipende, perche l'imperfettione dell'effetto denota imperfettione della causa : amando adunque la causa il suo effetto, & il superiore l'inferiore, desidera la perfettione dell'inferiore, & d'unirselo seco per liberarlo da difetto, perche liberando lui egli salua se stesso di mancamento, et imperfettione, si che quando l'inferiore nõ si uiene ad unire col superiore, nõ solamente egli sta defettoso, et infelice, ma ancora il superiore resta maculato cō mancamento della sua eccelsa perfettione: ch'el padre non puo essere felice padre, essendo il figliuolo im-

perfetto: però dicono gli antichi, che il peccatore pone macula nella diuinità, et l'offende, così come il giusto l'esalta: onde con ragione non solamente l'inferiore ama, et desidera unirsi col superiore, ma ancora il superiore ama, et desidera unir seco l'inferiore, acciò che ogniuno di loro sia perfetto nel suo grado senza mancamento, et acciò che l'uniuerso s'unisca, et si legghi successiuamente col legame dell'amore, che unisce il modo corporale col spirituale, et l'inferiori con li superiori: laqual unione è principal fine del sommo opifice, et onnipotente Dio, nella productione del mondo con diuersità ordinata, et pluralità unificata. S O. Del primo dubbio ueggio la solutione: solui mi hora il secondo. P H I. Aristotele il solue, che hauendo prouato, che quelli che muoueno eternalmente li corpi celesti, sono anime intellettive et immateriali, dice che li muoueno per qualche fine delle loro anime et intento, et dice che tal fine è piu nobile et piu eccellente che il medesimo motore: perche il fine della cosa è piu nobile di quella: et delle quattro cause delle cose naturali, che sono la materiale, la formale, et la causa agente, che fa, o muoue la cosa, et la causa finale che è il fine che muoue l'agente a fare, di tutte la materiale è la piu bassa, la formale è meglio che la materiale, et l'agente è migliore et piu nobile di tutte due, perche è causa di quelle, et la causa finale è piu nobile et eccellente di tutte quattro, et piu che la causa agente, peroche per il fine si muoue l'agente: onde il fine si chiama causa di tutte le cause: per questo si conclude che quello che è il fine, per il quale l'anima intellettiva d'ogniuno delli cieli muoue il suo orbe, è di piu eccellentia non solamente ch'el corpo

N ij

DIALOGO II.

del cielo, ma ancora che la medesima anima, ilqual dice Aristotele che essendo amato, et desiderato dall' anima del cielo, per suo amore questa anima intellettuale con desiderio fermo, & affettione insatiabile muoue eternalmente il corpo celeste appropriato à lei, amando quello, & uiuificandolo, se ben esso è il manco nobile, & inferiore à lei, perche egli è corpo, & ella intelletto, ilche principalmente fa per l' amore, che ha al suo amato superiore, & piu eccellente di lei, desiderando unirsi eternalmente con lui, & farsi con quella unione felice, come una uera amante con il suo amoroso. per laqual cosa potrai ò Sophia intendere che i superiori amano l' inferiori, & li spirituali i corporali per l' amore che hanno ad altri loro superiori, & per fruire la loro unione gli amano, & amandoli bonificano i loro inferiori. S O. Dimmi ti prego quali son da piu che l' anime intellettine, che muoueno i cieli, che possono essere loro amanti, & desiderare la loro unione, & che con quella si faccino felici, & che per quella sieno cosi solliciti à muouere eternalmente i suoi cieli, & anco è di bisogno che tu mi dica à che modo i superiori amando gli inferiori finiscono l' unione delli loro superiori, perche di ciò la ragione à me non è manifesta. P H I. Quanto alla tua prima interrogatione, li philosophi comentatori d' Aristotele procurano di sapere quali fussero questi cosi eccellenti, che sono fini & piu sublimi che l' anime intellettine mouitrici de cieli: & la prima academia delli Arabi, Alfarabio, Auicenna, Algazeli, & il nostro Rabi Moise d' Egitto nel suo More, dicono che ad ogni orbe sono appropriate due intelligentie, l' una dellequali lo muoue effettivamente,

Et è anima motiua intellettuale di quello orbe, Et l'altra la muoue finalmente, perche è il fine per ilquale il motore cioè l'intelligentia, che anima il cielo, muoue il suo orbe, ilquale è amato da quella, come piu eccellente intelligentia; Et desiderando unirsi con quello che ama, muoue eternalmente il suo cielo. S O. Come constaria adunque quella sententia de philosophi del numero delli angeli, ouero intelligentie separate mouitrici de cieli, che son tante, quanti gli orbi che muoueno, Et non piu? che secondo questi Arabi l'intelligentie sarebbono doppio numero delli orbi. P H I. Dicono, che consta questo detto Et questo numero in ogniuna di queste due specie d'intelligentie, cioè mouitrici Et finali, perche bisogna che sieno tante l'intelligentie mouitrici, quanti gli orbi, Et tante l'intelligentie finali, quanti quelli. S O. Alterano ueramente quello antico detto nel farli doppio il numero. ma che diranno del primo motore del cielo supremo, che teniamo essere Iddio? questo è pure impossibile ch'egli habbia per fine alcuno migliore di se. P H I. Questi philosophi Arabi tengono ch'el primo motore non sia il sommo Dio, perche Dio sarebbe anima appropriata ad un orbe, come sono l'altre intelligentie mouitrici, laqual appropriatione, Et parita in Dio sarebbe non poco inconueniente: ma dicono ch'el fine, per ilqual muoue il primo motore, è il sommo Iddio. S O. Et questa oppinione è concessa da tutti gli altri philosophi? P H I. Non certamente: che Auerrois, Et de gli altri che dapoï hanno commentato Aristotele, tengono che tante sieno l'intelligentie quanti gli orbi, Et non piu, Et che il primo motore sia il sommo Dio. di-

N iij

DIALOGO II.

ce Auerrois, non essere inconueniente in Dio l'appropriatione sua all'orbe, come anima, ò forma datrice l'essere al cielo superiore, però che tali anime son separate da materia: & essendo il suo orbe quello che tutto l'uniuerso contiene, & abbraccia, & muoue col suo mouimento tutti gli altri cieli, quella intelligentia che l'informa, et muoue & gli dà l'essere, debbe essere il sommo Dio, & nō altro: che lui per essere motore non si fa eguale alli altri, anzi resta molto piu alto & sublime, si come il suo orbe è piu sublime che quelli dell'altre intelligentie. & si come il suo cielo comprende, & contiene tutti gli altri, così la sua uirtu contiene la uirtu di tutti gli altri motori: & se per essere chiamato motore come gli altri fusse eguale à loro, ancora secōdo i primi sarebbe eguale all'altre intelligentie finali, per essere come loro fine del primo motore. & in conclusione dice Auerrois, che poner piu intelligentie di quelle che la forza della philosophica ragione induce, non è da philosopho, conciosia che altrimenti non si possa uedere se non quanto la ragione ci dimostra.

S O. Piu limitata oppinione mi pare questa che quella de primi: ma che dirà costui in quello che afferma Aristotele, et la ragione con esso, ch'el fine del motore dell'orbe è piu eccellente di esso motore? P H I. Dice Auerrois, che Aristotele intende che la medesima intelligentia che muoue, sia fine di se stessa nel suo mouimēto cōtinuo, peroche muoue l'orbe per impire la sua propria perfettione, secōdo ilquale è piu nobile per essere fine del moto, che per essere efficiente di quello: onde questo detto di Aristotele è piu tosto cōparatiuo fra le due specie di causalita che si truouano in una medesima intelligentia, cioè effectiua, et

finale, che cōparatiuo d'una intelligentia all'altra, come dicono li primi. S O. Strano mi pare, che per questi rispetti Aristotele dica che una medesima intelligentia sia piu perfetta di se stessa. P H I. Anco à me par senza ragione, che un detto così comparatiuo assolutamente come questo d'Aristotele si debbi intendere rispettiuamente di una medesima intelligentia: & benchè questa sententia di Auerroes sia uera, & massimamente nel primo motore, che essendo Dio, bisogna che sia fine del suo moto, & attione, & ancora sia uero che la causa finale sia piu eccellente, che l'effettua, non perciò pare che sia intentione d'Aristotele in quel detto inferir tal sentetia. S O. Quale adunque parrebbe à te che fusse? P H I. Dimostrare, ch'el fine di tutti i motori de cieli è una intelligentia piu sublime, & superiore di tutte, amata da tutti, con desiderio di unirsi con lei, nella quale consiste la lor somma felicità, & questo è il sommo Dio. S O. Et tu tieni, che egli sia il primo motore? P H I. Sarebbe lungo dirti quello, che in ciò si può dire, & forse sarebbe audacia affermare l'una oppinione sopra l'altra: ma quando ti cōceda che la mente d'Aristotele sia, ch'el primo motore sia Idio, ti dirò che tiene che esso sia fine di tutti i motori, e piu eccellente che tutti gli altri, de quali è superiore, ma nō dice che sia piu eccellente di se stesso, ancor che in lui sia piu principale l'essere causa finale d'ogni cosa, perche l'uno è fine alquale l'altro s'indirizza. S O. E tu nieghi che gli altri motori non muoueno i cieli per empire la loro perfettione, laquale desiderano fruire, come dice Auerrois? P H I. Nol niego, anzi ti dico che desiderano l'unione loro con Dio per empire la loro perfettione, sì che l'ul-

DIALOGO II.

timo loro fine, & intento è la loro perfettione: ma cō-
ciosia che ella consista nella loro unione con la diuinita,
segue che nella diuinita è il suo ultimo fine, & non in se
stessa, onde dice Aristotele, che questa diuinita è fine piu
alto che il loro, & non della sua propria perfettione in
essi manente, come stima Auerrois. S O. Et la beatitudi-
ne dell' anime intellettive humane, & il suo ultimo fine
sarebbe mai per questa simil ragione nell' unione diuina?
P H I. Non certamente: perche la sua ultima perfettio-
ne, fine, & uera beatitudine non consiste in esse medesime
anime, ma nella solleuatione & unione loro con la diui-
nita: et per essere il sommo Dio fine d' ogni cosa, et beati-
tudine di tutti gli intellettuali, non per questo s' esclude
che la loro propria perfettione nō sia l' ultimo loro fine,
perche nell' atto della felicità l' anima intellettiva non è
piu in se stessa, ma in Dio, ilqual la felicità p la sua unio-
ne, et quindi cōsiste il suo ultimo fine, et felicità, et nō in se
stessa in quanto nō habbia questa beata unione. S O. Mi
gusta questa sottilità, & restò satisfatta della mia prima
dimanda: uegniamo alla seconda. P H I. Tu uuoi, che io
ti dichiarì à che modo amando, & mouendo l' intelligen-
tia l' orbe celeste corporeo, che è da men che lei, essa intel-
ligetia si possa magnificare, e solleuare nell' amor del som-
mo Dio, et arriuare alla sua felice unione. S O. Questo è
quello, ch' io uoglio saper da te. P H I. Il dubbio uiene ad
essere ancor maggiore: perche dell' intelligenzia separata
da materia l' atto proprio, et essenziale suo è l' intèdere se
stessa, & in se ogni cosa insieme, rilucendo in lei l' essentia
diuina in chiara uisione, come il sole nel specchio, laquale
cōtiene l' essentie di tutte le cose, et è causa di tutte. in qsto

atto debbe consistere la sua felicità, & il suo ultimo fine, non in muouere corpo celeste che è cosa materiale, & atto estrinseco della sua uera essentia. S O. Mi piace di uederti insanguinarmi la piaga, per curarla poi meglio: habbiamo dunque il remedio. P H I. Tu hai altra uolta inteso da me, ò Sophia, che tutto l'uniuerso è uno indiuiduo, cioè come una persona, & ogniuno di questi corporali, & spirituali, eterni, & corruttibili è mēbro & parte di questo grande indiuiduo, essendo tutto, & ciascuna delle sue parti prodotta da dio per uno fine cōmune nel tutto, insieme cō uno fine proprio, in ogniuna delle parti. seguita, che tanto il tutto, & le parti sono perfette & felici, quanto rettamente, & interamente cōseguono gli ufficij, à i quali sono indirizzati dal sommo opifice. il fine del tutto è l'unita perfettione di tutto l'uniuerso disegnata dal diuino architetto, & il fine di ciascuna delle parti nō è solamente la perfettione di quella parte in se, ma che con quella deserua rettamente alla perfettione del tutto, che il fine uniuersale è primo intento della diuinità, et per questo cōmun fine piu che per il proprio ogni parte fu fatta, ordinata, & dedicata, talmente che mancando parte di tal seruitù nelli atti pertinenti alla perfettione dell'uniuerso, le sarebbe maggiore difetto, & piu infelice uerrebbe à essere, che se lei mancasse il suo proprio atto, & così si felicita piu per il cōmune, che per il proprio, à modo d'uno indiuiduo humano: che la perfettione d'una delle sue parti, come l'occhio, ò la mano, non consiste solamente ne principalmente nell'essere bello occhio, ò bella mano, ne nel uedere assai dell'occhio, ne ancora nel fare troppe arti la mano, ma prima & principalmente cō

DIALOGO II.

siste che l'occhio ueda, & la mano faccia quel che conuiene al bene di tutta la persona, & si fa piu nobile, & eccellente per il retto seruitio che fa alla persona tutta, perche la propria bellezza è proprio atto: onde molte uolte per saluare tutta la persona, la parte naturalmete si rappresenta, & espone al proprio pericolo, come suol fare il braccio che si rappresenta alla spada per saluatione della testa. essendo adunq; questa legge sempre offeruata nello uniuerso, l'intelligentia si felicita piu nel muouere l'orbe celeste, che è atto necessario all'essere del tutto se ben è atto estrinseco & corporeo, che nella intrinseca intelligentia sua essenziale, che è il suo proprio atto: & questo intēde Aristotele dicēdo che l'intelligentia muoue per fine piu alto & eccellente che è Dio, conseguēdo l'ordine suo nell'uniuerso, si che amando & muouendo il suo orbe collega l'unione dell'uniuerso, cō laqual propriamente consegue l'amore, l'unione, & la gratia diuina unificatrice del mōdo, laquale è il suo ultimo fine, et desiderata felicità. S O. Mi piace, & credo che per questa medesima causa l'anime spirituali intellettine delli huomini si collegano à corpo si fragile, come l'humano per conseguire l'ordine diuino nella collocatione, & unione di tutto l'uniuerso. P H I. Bene hai detto, & così è il uero, che l'anime nostre essendo spirituali, & intellettine, nissuno bene dalla società corporea fragile, & corruttibile le potrebbe occorrere, che non stessero molto meglio col suo atto intellettiuo intrinseco, & puro: ma s'applicano al nostro corpo solamente per amore & seruitio del sommo creatore del mōdo, trahendo la uita & la cognitione intellettiua, & la luce diuina dal mondo superiore eterno all'inferiore cor

ruttile, accioche questa piu bassa parte del mondo non sia anch'ella priua della gratia diuina, & uita eterna; & perche questo grande animale non habbia parte alcuna che non sia uiua & intelligente, come tutto lui: & essercitando l'anima nostra in questo l'unione di tutto l'uniuerso mondo secondo l'ordine diuino, ilquale è commune, & principal fine nella productione delle cose; ella rettamente fruisce l'amore diuino, & arriuua à unirsi col sommo Iddio dopo la separatione del corpo. & questa è la sua ultima felicità. ma se erra nella tale amministrazione, manca di questo amore, & di questa unione diuina, & questa allei è somma & eterna pena; perche possendo con rettitudine del suo gouerno nel corpo, salire nell'altissimo paradiso, per la sua iniquità resta nell'infimo inferno sbandita in eterno dalla unione di uina, & dalla sua propria beatitudine; se già non fusse tanta la diuina pietà, che gli donasse modo da potersi remediare. S O. Dio ne guardi da tale errore, & ne faccia de i retti amministratori della sua santa uolontà, & del suo diuino ordine. P H I. Dio lo faccia, ma tu pure già sai ò Sophia che non si può fare senza amore. S O. Veramente l'amore nel mondo non solamente è in ogni cosa commune, ma ancora sommamente è necessario, poi che alcuno non può essere beato senza amore. P H I. Non solamente mancherebbe la beatitudine se mancasse l'amore, ma ne ancho il mondo habrebbe essere, ne cosa alcuna in lui si trouerebbe, se non fusse l'amore. S O. Perche tante cose? P H I. Peroche tanto il mondo, & le sue cose hanno l'essere, quanto egli è tutto unito & congelato con tutte le sue cose

DIALOGO II.

à modo di membra da uno indiuiduo : altrimenti la diuisione sarebbe cagione della sua totale perdizione : & si come niuna cosa non fa unire l'uniuerso con tutte le sue diuerse cose, se nò l'amore ; seguita che esso amore è causa dell'essere del mondo, & di tutte le sue cose. S O. Dimmi come l'amore uiuifica il mondo, & fa di tante cose diuerse una sola. P H I. Dalle cose gia dette facilmente lo potrai comprendere. Il sommo Dio con amore produce, & gouerna il mondo & conlegalo in una unione, perche essendo Iddio uno in semplicissima unita, bisogna che quel che procede da lui sia ancora uno in intera unita, perche da uno uno prouiene, & dalla pura unita perfetta unione ; ancora il mondo spirituale si unifica col mondo corporale mediante l'amore, ne mai l'intelligenzie separate, ò Angeli diuini s'unirebbero con gli corpi celesti, ne gli informerebbero ne gli sarebbero anime dominanti uita, se non l'amassero, nell'anime intellettive s'uniriano con gli corpi humani per farli rationali, se non ue le costringesse l'amore : ne s'unirebbe questa anima del mondo con questo globo della generatione, & corruptione, se non fusse l'amore. Ancora gli inferiori s'uniscono con gli suoi superiori, il mondo corporale con lo spirituale, & il corruttibile con l'eterno, & l'uniuerso tutto col suo creatore, mediante l'amore che gli ha, & il suo desiderio che ha d'unirsi con lui, è di beatificarsi nella sua diuinita. S O. E' cosi, perche l'amore è uno spirito uiuificante, che penetra tutto il modo, et è uno legame che unisce tutto l'uniuerso. P H I. Poi che tu dell'amore cosi senti, non bisogna horamai dirti piu della sua comunità, di che tutto hoggi habbiamo parlato, S O. Mancati pure à

dirmi del nascimento dell'amore, secondo che tu m'hai promesso: che della sua comunità in tutto l'universo, & d'ogni una delle cose sue assai m'hai detto; & manifestamente ueggio che nel modo non ha essere, chi non ha amore: m'acami solamēte à sapere l'origine sua, & qualche cosa de suoi effetti buoni, & cattiuū. P H I. Del nascimento dell'amore te ne sono io debitore, ma de suoi effetti sarebbe nuoua richiesta, ne per l'uno, ne per l'altro ci sarebbe tempo: perche, già è tardi per dar principio à nuoua materia; si che richiedimene un'altro di, quādo ti parera. Ma dimmi ò Sophia, come l'amore essendo così comune, in te non si truoua? S O. Et tu Philone in effetto mi ami assai? P H I. Tu il uedi, ò il sai. S O. Poi che l'amore suole essere reciproco, et di geminal persona (secōdo tātē uolte ho da te inteso) bisogna che tu ò simuli meco lo amore, ouero ch'io lo simuli te. P H I. Sarei cōtento che tātō di fallacia hauessero le tue parole, quātō hāno le mie di uerita: ma io temo che tu, come io, non dica il uero, cioè, che l'amore lōgamente non si puo fingere, ne si puo negare. S O. Se tu hai uerace amore, io non posso esserne senza. P H I. Quel che non uuoī dire, per non dire il falso, uuoī ch'io il creda per cōiettura d'argumēti. Io ti dico ch'el mio amore è uerace, ma che è sterile poi che in te non puo produrre il suo simile, & che basta per legar me, ma non per legar te. S O. Come nò? non ha l'amore natura di calamita, che unisce i diuersi, approssima i distāti, & attrahe il graue. P H I. Se bene l'amore è piu attrattiuo che la calamita, pure chi non uuoī amare è molto piu graue, & resistente ch'el ferro. S O. Tu non puoi negare che l'amore non unisca gli amāti. P H I. Sì, quādo ambi due

DIALOGO II.

sono amanti, ma io sono solamente amante, et nõ amato, & tu sei solamete amata, & nõ amate, come uuoi tu che l'amore ci unisca? S O. Chi uide mai uno amate non essere amato? P H I. Io, & credo esser teco un' altro Apollo cõ Daphne. S O. Adunq; uuoi che Cupidine habbia ferito te cõ lo strale d'oro, & me cõ quel di piõbo. P H I. Io nõ uorrei gia, ma il ueggo, perch' el tuo amore da me è piu desiderato che l'oro, & il mio à te è piu graue che il piõbo. S O. Se io uerso di te fusse Daphne: dal timor delle tue parole piu tosto sarei cõuersa in Lauro, che lei per paura delle saette d'Apollo. P H I. Poca forza hanno le parole, che nõ possono far quello che solamete i raggi degli occhi cõ uno sol sguardo sogliono fare, cioè, il mutuo amore, & la reciproca affettione: pur à resistermi ti ueggo trasformata in Lauro, cõsi immobil di loco, & immutabile di proposito, & cõsi difficile à poterti tirare al mio desiderio, quantunq; io piu ogni hora al tuo m'appropinqui: & cõsi sei sempre come il Lauro uerde & odorifera: nel cui frutto niuno altro sapore, che amaro, et aspro si truoua, misto cõ pungitiua sugosita, à chi lo gusta. Si che à me in tutto sei fatta Lauro, & se uuoi uedere il segno della tua cõuersione laureata, mira la mia sorda cetara, laquale non sonerebbe, se ella non fusse ornata delle tue bellissime frondi. S O. Ch'io t'ami, ò Philone nõ sarebbe honesto il cõfessarlo, ne pio ancora il negarlo; cre di quello che la ragione fa essere piu cõueniente, se bene del cõtrario hai paura; & poi ch'el tẽpo hormai ne inuita al riposo, sarà ben che ogniuno di noi uada à pigliarselo, tosto poi ci riuedremo, attendi in tãto alla recreatione, & ricordati della promessa. A D D I O.

SOPHIA ET PHILONE DEL=
L'ORIGINE DI AMORE.

DIALOGO III.

SO.

Hilone, ò Philone non odi, ò non uuoi ri-
spondere? PHI. Chi mi chiama? S O.

P

Non passar così in fretta: ascolta un po-
co. PHI. Tu sei qui ò Sophia, nò ti ue-
deuo, inauuertentemente trappassauo.

S O. Doue uai cò tanta attentione, che non parli, ne odi,
ne uedi i circostanti amici? PHI. Andauo per alcuni
bisogni della parte che men uale. S O. Men uale? non
debbe in te ualer poco quel che priua de tuoi occhi aper-
ti il uedere, et di tue orecchie non chiuse l'udire. PHI.
Gia in me quella parte nò ual piu che in un' altro, ne da
me piu del douere si stima, ne i bisogni presèti son di tãta
importãza, che possino totalmẽte astrarre l'animo mio:
si che di mia alienatione non sono cause (come pensi) le co-
se per lequali andauo. S O. Di dunque la causa di que-
ste tue occupationi. PHI. La mẽte mia fastidita da i ne-
gocij mòdani, e necessita de si bassi essercitij, per refugio
in se medesima si raccoglie. S O. A che fare? PHI. Il fine
et oggetto de miei pēsieri tu'l sai. S O. S'io il sapessi, nò
tel domãderei: poi ch'el domãdo, no'l debbo sapere. PHI.
Se tu no'l sai, sapere il doueresti. S O. Perche? PHI. Pe-
roche quello che conosce la causa, conoscer deue l'effetto.
S O. Et come sai tu ch'io conoschi la causa di tue medi-
tationi? PHI. So che te stessa piu che altrui conoschi.
S O. Se bene io mi conosco, ancora che non così perfet-

DIALOGO II.

tamente come uorrei, non però conosco ch'io sia causa di tue astratte fantasie. PHI. Vsanza è di uoi altre belle amate conoscendo la passione delli amati, mostrare di non conoscerla, ma così come sei piu bella e generosa che l'altre, uorrei che fussi piu uerace ancora, e poi che il proprio tuo è d'esser senza macula, che la comune usanza in te non causasse difetto. SO. Già ueggio ò Philone che non truouì altro espediente per fuggire le mie accusazioni, se non riaccusandomi: lasciamo stare s'io ho notitia delle tue passioni, ò no, dimmi pur chiaro che ti facceua hora così cogitabundo? PHI. Poi che ti piace ch'io esprima quel che tu sai, ti dico che la mente mia ritirata à contemplare come suole quella formata in te bellezza, & in lei per immagine impressa, e sempre desiderata, m'ha fatto lassare i sensi esteriori. SO. Ah, ah, rider mi fai: come si puo con tanta efficacia imprimere nella mente, quel che stado presente, per gli occhi aperti non puo intrare? PHI. Tu dici il uero ò Sophia, che se la splendida bellezza tua non mi fusse intrata per gli occhi non me harebbe possuto trapassare tanto, come fece il senso, e la fantasia: & penetrando sino al cuore, non haria pigliata per eterna habitatione, come pigliò, la mente mia, impiendola di scultura di tua immagine: che così presto non trapassano i raggi del Sole i corpi celesti ò gli elementi, che sono disotto fino alla terra, quanto in me fece l'effigie di tua bellezza, in sino à porsi nel centro del cuore, e nel cuor della mente. SO. Se fusse uero quel che dici, tanto sarebbe di maggiore ammiratione, che essendo io stata sì intima del tuo animo, e patrona del tutto, che hora à grã pena mi sieno aperte le porte tue del uedermi, & udirmi. PHI. Et s'io dormissi

dormissi m' accusaresti tu? S O. Nò, perche il sonno ti scusarebbe che suole i sentimenti leuare. P H I. Non men mi scusa la causa che me gli ha tolti. S O. Che cosa li potria leuare come'l sonno che è meza morte? P H I. L' estasi ouero alienatione causata dall' amorosa meditatione che è piu di meza morte. S O. Come può la cogitatione astrarre piu l'huomo de sensi, ch'el sonno che getta per terra, come corpo senza uita? P H I. Il sonno piu presto causa uita che la toglie, ilche non fa l' estasi amoroso. S O. A' che modo? P H I. Il sonno in due modi ne ristora, & à due fini è dalla natura prodotto; l'uno per far quietar l'istrumento de sensi, & i mouimenti esteriori e recreare gli spiriti, che esercitano le loro operationi; acciò che non si risoluino, e consumino per le continue fatiche della uigilia; e l'altro, per potersi seruire della natura di loro spiriti, e calor naturale, nella digestione del cibo, che per farla perfettamente, induce il sonno per il desistere de i sensi e mouimenti esteriori; attrahendo i spiriti all' interior del corpo, per occuparsi con tutti insieme nella nutritione, e ristoratione dell' animale; e ch' ci sia cosi, uedi i cieli perche non mangiano, & non s' affaticano de suoi continoui mouimenti, son sempre uigilanti, ne mai dormono; si ch'el sonno nelli animali è piu presto causa di uita, che simiglianza di morte. Ma l' alienatione fatta per la meditatione amorosa è con priuatione di senso e mouimento, non naturale, ma uiolento, ne in questa i sensi riposano, ne il corpo si ristora, anzi s'impedisce la digestione, e la persona si consuma, si che s'el sonno mi scusaria di non hauerti parlato, e uista, molto piu mi debbe scusare l' alienatione, & estasi amo-

Leone Hebreo.

O

DIALOGO III.

rosa. S O. Vuoi ch' el uigilante che pēsa, dorma piu che quel che dorme? P H I. Voglio che senta manco, che quel che dorme: che nō men che nel sonno, si ritirano nell' estasi i spiriti dentro, & lasciano i sensi senza sentimento: & i membri senza mouimento; perche la mente si raccoglie in se stessa à contemplare in uno oggetto sì intimo e desiderato, che tutta l' occupa & aliena: come hora ha fatto in me, la contemplatione di tua formosa imagine, dea del mio desiderio. S O. Strano mi pare che facci il pensiero quella stupefatione, che suol fare il profondo sonno: ch' io ueggo, che noi pensando, possiamo parlare, udire e muouerci: anzi senza pensare nō si posson fare queste opere perfettamente, et ordinatamēte. P H I. La mente è quella che gouerna i sentimēti, et ordina i mouimenti uolōtarij de gli huomini; onde per far questo officio, bisogna che esca dell' interior del corpo alle parti esteriori à trouare l' istrumenti, per fare tali opere, & per approssimarsi a gli oggetti de i sensi, che stāno di fuori: è allhor pensando si può uedere, udire e parlare senza impedimento. Ma quando la mente si raccoglie dentro. et à se medesima, per cōtemplare con somma efficacia, et unione, una cosa amata, fugge dalle parti esteriori, & abbandonando i sensi e mouimenti, si ritira cō la maggior parte delle sue uirtu, e spiriti in quella meditatione, senza lasciarsi nel corpo altra uirtu che quella, senza laquale non potrebbe sustentarsi la uita; cioè la uitale del cōtinuo mouimento del cuore, & anelito delli spiriti per l' arterie, per attrahere di fuore l' aere fresco, e per scacciare el già infocato di dentro; questo solamente resta cō qualche poco della uirtu nutritiua; perche la maggior parte

di quella uella profonda cogitatione è impedita: e perciò poco cibo longo tēpo i cōtēplatiui sostiene; et così, come nel sonno facendosi forte cō uirtu nutritiua, ruba, priua, et occupa la retta cogitatione della mente, perturbando la fantasia per l'ascensione de uapori al cerebro del cibo che si cuoce, quali causano le uarie et inordinate sonnationi: così l'intima et efficace cogitatione ruba, et occupa il sonno, nutrimento e digestione del cibo. S O. Da una parte mi fai simili il sonno, e la cōtemplatione, però che l'uno, e l'altro abbādonano i sensi e mouimēti, et attraggono dētro gli spiriti, e dall'altra parte gli fai cōtrarij, dicēdo che l'uno priua, et occupa l'altro. P H I. Così è in effetto, perche in alcune cose son simili, et in alcune altre dissimili. Sō simili in quel che lasciano, e dissimili, in quel che acquistano. S O. A che modo? P H I. Perche egualmente il sonno, e la cōtemplatione abbādonano e priuano il senso e mouimento: ma il sonno l'abbādona, facendo forte la uirtu nutritiua, e la contemplatione l'abbandona, facendo forte la uirtu cogitatiua; Ancora sono simili, perche tutti due ritirano il spirito dall'esteriore all'interiore del corpo: e son dissimili, perche il sonno gli ritira alla parte inferiore del corpo sotto il petto, cioè al uentre, doue sono i membri, della nutritione, stomaco, fegato, intestini, & altri: perche inui attendano alla decottione del cibo per il nutrimento: & la contemplatione gli ritira alla parte piu alta del corpo che è disopra al petto, cioè al cerebro: che è seggio della uirtu cogitatiua, & habitaculo della mente, per far inui la meditatione perfetta; Ancora l'intentione del bisogno del ritirar i spiriti, è diuersa in loro: per ilche il son-

DIALOGO III.

no gli ritira dentro , per ritirar con loro il calor naturale : della copia delquale ha bisogno per la digestione che si fa nel sonno. Ma la contemplatione gli ritira, non per ritirar il calore, ma per ritirar tutte le uirtu dell' anima , & unirsi l' anima tutta, e farsi forte per contemplar bene in quel desiderio. Essendo dunque tanta diuersita fra il sonno e la contemplatione, con ragione l' uno ruba, & occupa l' altro. Ma nel perdimento de i sensi e mouimento la contemplatione è eguale al sonno, e forse che gli priua con maggior uiolenza e forza. S O. Non mi par già ch' el cogitabondo perda i sensi, come quel che dorme : e tu non mi negherai, che all' amante nell' estasi non resti la cogitatione, e pensiero in gran forza, essendo annessa à sensi : & che à quel che dorme non resti di questo cosa alcuna, ma solamente la nutritione, che nõ ha che fare cõ li sensi : ilche si truoua ancor nelle piãte. P H I. Se ben considererai trouerrai il contrario : che nel sonno, bẽ che si perdino i sensi del uedere, udire, gustare, & odorare, nõ si perde però il senso del tutto : che dormendo, si sente freddo, & caldo, & ancor resta la fantasia in molte cose ; e se bene è inordinata , le sue sonniationi il piu delle uolte sono delle passioni presenti. ma nella transportatione, e contemplatiua, si perde ancor con gli altri sensi il sentimento del freddo e del caldo : & cosi perde la cogitatione, e fantasia d' ogni cosa : eccetto di quella, che si cõtempla. ancor questa sola meditatione che resta al cõtemplatiuo amante, non è di se, ma della persona amata : ne lui esercitando tal meditatione sta in se, ma fuor di se, in quel che cõtempla, e desidera ; che quando l' amante è in estasi , contemplando in quel che ama,

nessuna cura, ò memoria ha di se stesso, ne in suo beneficio fa alcuna opera naturale, sensitiva, motiua, ouer rationale: anzi in tutto, è da se stesso alieno, & proprio di quel che ama, & cõtempla: nelqual totalmente si cõtuer- te. che l'essentia dell'anima, è suo proprio atto, & se s'unisce per cõtemplare intimamente uno oggetto, in quello sua essentia si trasporta: & quello è sua propria sustantia, & nõ è piu anima: & essentia di quel che ama, ma sol specie attuale della persona amata. Si che molto maggiore astrattione, è quella dell'alienatione amorosa che quella del sonno. Con qual ragione adunque mi puoi accusare ò Sophia di nõ uederti, ò parlarti? S O. Nõ si può negare che ogn'hora nõ si uegga, che l'efficace cõtemplatione della mente suole occupare i sentimenti: ma io uorrei sapere la ragione piu chiaramente; Dimmi adunque, perche pensando tanto intimamente, quanto si uoglia, nõ restano i sentimenti nelle sue operationi? che la mète per cõtemplare nõ ha bisogno di seruirsi della retrattione de i sensi, poi che nõ hãno che fare nella sua opera; ne manco le bisogna la copia del calor naturale, come nella decoctione del cibo: ne ha necessita delli spiriti che seruino à i sensi: però che la mente nõ opera, mediante gli spiriti corporali, per essere incorporea. che bisogno ha adunque la meditatione del perdimẽto de sensi: & perche gli priua, ò gli ritira, e raccoglie? P H I L. L'anima è in se una, & indiuisibile, ma estendendosi uirtualmente per tutto il corpo, e dilatandosi per le sue parti esteriori fino alla superficie si dirama per certe operationi pertinenti al senso e mouimento, e notritione mediante diuersi istrumẽti: & in molte e diuerse uirtu si diuide, come interuiene al

DIALOGO III.

Sole : ilquale essendo uno, si diuide & multiplica per la dilatatione e multiplicatione de suoi raggi, secôdo il numero e diuersita de luoghi, à che s'applicaua. Quando adunque la mète spirituale (che è cuore di nostro cuore, et anima di nostra anima) per forza di desiderio si ritira in se stessa, à cõtèmplare in uno intimo, et desiderato oggetto, raccoglie à se tutta l'anima: tutta restringendosi in sua indiuisibile unita: e cõ essa si ritirano gli spiriti, se bene nõ gli adopera: e si raccoglieno in mezo della testa: oue è la cogitatione, ò al centro del cuore, oue è il desiderio: lasciando gli occhi senza uista, l'orecchie senz'audito, e cosi gli altri istrumèti senza sentimèto e mouimèto; et ancor i mèbri interiori della notritione s'allètano dalla loro cõtinuea, e necessaria opera della digestione, e distributione del cibo; sol comada il corpo humano alla uirtu uitale del cuore, laquale t'ho detto che è guardiano, uniforme della uita. Laqual uirtu è meza in luogo, e dignita delle uirtu del corpo humano, e legatrice della parte superiore cõ l'inferiore. S O. A che modo è la uirtu uitale, legame e secôdo luogo e dignita delle parti supiori, et inferiori dell'huomo? P H I. Il luogo della uirtu uitale, è nel cuore, che sta nel petto: che è mezo fra le parte inferiore dell'huomo, che è il uentre, e la supiora, che è la testa. E cosi è mezo tra la parte inferiore notritiua, che è nel uentre, e la supiore conoscitiua, che è nella testa. Onde p mezo suo qste due parti et uirtu si collegano nell'essere humano: si che s'el uinculo di questa uirtu nõ fusse, la nostra mète, et anima nelle affettuosissime, cõtèplationi dal nostro corpo si dislacereria: e la mente uolaria da noi: e al mète, chel corpo priuo dell'anima resterebbe. S O. Sa-

ria possibile nelle tali cōtemplationi tãto eleuar la mēte,
che retirasse seco ancor questo uincolo della uita? P H I.
Così pūgitiuo potrebbe essere il desiderio, e tãto intima la
cōtemplatione, che del tutto discaricasse, e retirasse l'ani=
ma dal corpo, resoluēdosi gli spiriti per la forte e ristret=
ta loro unione: in modo, che afferrādosì l'anima affet=
tuosamēte col desiderato e cōtēplato oggetto, potria pre=
stamēte lasciare il corpo esanimato del tutto. S O. Dolce
sarebbe tal morte. P H I. Tale è stata la morte de nostri
beati, che cōtēplando cō sommo desiderio la bellezza diui=
na, cōuertendo tutta l'anima in quella, abbandonarno il
corpo, onde la sacra scrittura parlando della morte de
dui santi pastori, Moise, et Aron, disse che morirono per
bocca di Dio, e li sapiēti metaphoricamēte declarano che
morirono baciando la diuinita, cioè rapiti dall'amorosa
cōtemplatione, et unione diuina (secōdo hai inteſo. S O.
Grā cosa mi pare che l'anima nostra possa cō tanta faci=
lita uolare alle cose corporee, et ancora ritrarsi tutta in=
sieme alle cose spirituali: et che essendo una, et indiuisibi=
le, come dici, possa uolare fra cose sommamēte cōtra=
rie, et distāti; come sono le corporali dalle spirituali. Vor=
rei che mi spianassi ò Philone qualche ragione, cō che me=
glio mia mēte questo mirabil uolteggiare dell'anima no=
stra potessi intendere, et dimmi cō che artificio lascia, e fi=
glia i sensi, insiste, et desiste dalla cōtēplatione, sempre che
li piace: come detto m'hai. P H I. In questo l'anima è in=
feriore all'intelletto astratto; pche l'intelletto è in tutto
uniforme sēza mouimēto d'una cosa in un'altra ne di se=
à cose aliene; però l'anima che è inferiore à lui (pche da
lui depēde) nō è uniforme, anzi p esser mezo fra il mōdo

DIALOGO III.

intellettuale, & il corporeo (dico mezo, & uinculo con quale l'uno con l'altro si collega) bisogna che habbia una natura mista d'intelligentia spirituale, e mutation corporea; altramente nõ potrebbe animar i corpi. però interuiene che molte uolte escie della sua intelligentia alle cose corporali, per occuparsi nella sustentatione del corpo con le uirtu nutritiue: & ancora per riconoscere le cose esteriori necessarie alla uita, & alla cogitatione, mediante la uirtu, & opere sensituiue: pur qualche uolta si ritira in se, e torna nella sua intelligentia: e si collega & unisce con l'intelletto astratto suo antecessore, et di li escie ancora al corporeo, e dipoi ritorna all'intellettuale, secondo sue occurrèti inclinationi; e però diceua Platone, che l'anima è composta di se, e d'altro: d'inuisibile e diuisibile. e dice che è numero se medesimo mouente. uol dire che non è d'uniforme natura, com'è il puro intelletto: anzi di numero di nature; nõ è corporale, ne spirituale, et si muoue d'una nell'altra cõtinuamente: et dice ch'el suo moto è circolare, et cõtinuuo: nõ perche si muoua di luogo à luogo corporalmente, anzi spiritualmente; & operatiuamente si muoue di se in se: cioè di sua natura intellettuale, in sua natura corporea. Tornado dipoi in quella cosi sempre circularmente. S O. Mi par quasi intendere questa differentia, che fai nella natura dell'anima, ma se trouassi qualche buono essempro per meglio quietarmi l'animo, sarebbemi grato. P H I. Qual è miglior essempro che quel d'ei dui Principi celesti, che l'immenso creatore fece simulacri dell'intelletto & dell'anima? S O. Quali sono? P H I. I dui luminari, il grande che fa il giorno, & il piccolo che de serue alla notte. S O.

Vuoi dire il Sole & la Luna? P H I. Quelli. S O. Che hanno da fare con l'intelletto & l'anima. P H I. Il Sole è simulacro dell'intelletto diuino, dal quale ogni intelletto dipende: & la Luna è simulacro dell'anima del modo, dalla quale ogni Anima procede. S O. A' che modo. P H I. Tu sai ch'el mondo creato si diuide in corporale, e spirituale, cioè incorporeo. S O. Questo sò. P H I. Et sai ch'el mondo corporeo è sensibile, e l'incorporeo intelligibile. S O. Ancora questo sò. P H I. Et dei sapere che fra gli cinque sensi, solo il uiso oculare è quello che fa tutto il modo corporeo esser sensibile, si come il uedere intellettuale, fa essere l'incorporeo intelligibile. S O. E gli altri quattro sensi, audito, tatto, sapore, & odore, perche sono adunque? P H I. Il uiso è solo il conoscimēto di tutti i corpi, l'audito aiuta alla cognitione delle cose, non pigliandola dà le medesime cose, come l'occhio, ma pigliandola da altro conoscente, mediante la lingua: laquale, o l'ha conosciute per il uiso, ouero inteso da quel che ha ueduto: in modo che l'antecessore dell'audito, è il uiso. & comunemente l'orecchia suppone l'occhio, come origine principale à l'intellettuale cognitione. gli altri tre sensi sono tutti corporali, fatti più presto per conoscimento, et uso delle cose necessarie alla sostētatione dell'animale, che per la cognitione intellettuale. S O. Ancora il uiso e l'audito hāno gli animali che non hanno intelletto. P H I. Sī che l'hāno, perche ancora à loro gli bisognano per sostētatione del corpo: ma nell'huomo, oltra all'utilità che fāno al suo sostenimento, sono propriamente necessarij alla cognitione della mente: perche per le cose corporee si conoscono l'incorporee: lequali l'anima pigli dall'audi-

D I A L O G O I I I .

to, per informatione d'altrui: & dal uiso, per propria cognitione de corpi. S O. Questo ho bene inteso, di piu oltre: P H I. Nessuno di questi dui uisi corporale, & intellettuale, puo uedere senza luce che l'illumini, & il uiso corporale, & oculare, non puo uedere senza la luce del Sole, che illumina l'occhio, e l'oggetto sia d'aere, o d'acqua, o d'altro corpo trasparēte, o diaphano. S O. Il fuoco e le cose lucenti ancora ne illuminano e fanno uedere? P H I. Si, ma imperfettamente, tanto quanto esse participano della luce del Sole, che è il primo lucido: senza la quale da lui immediate hauuta, ouero in altra per habito e forma partecipata, l'occhio mai potria uedere. Così il uiso intellettuale mai potrebbe uedere, & intendere le cose, e ragioni incorporee, & uniuersali s'ei non fusse illuminato dall'intelletto diuino: & nō solamente lui, ma ancora le specie che sono nella fantasia (dalle quali la uirtu intellettiua piglia l'intellettuale cognitione) s'illumina no delle eterne specie, che sono nell'intelletto diuino: le quali sono essemplari di tutte le cose create; & presistono nel l'intelletto diuino, al modo che presistono le specie ssemplari delle cose artificiate, nella mente dell'artefice: le quali sono la medesima arte; e queste specie sole, chiama Platone Idee: talmente, ch'el uiso intellettuale e l'oggetto, & ancora il mezo dell'atto intelligibile, tutto è illuminato dall'intelletto diuino, si come dal Sole il corporeo uiso, cō l'oggetto, & mezo. È manifesto adunque ch'el Sole nel modo corporeo uisibile, è simulacro dell'intelletto diuino, nel modo intellettuale. S O. Mi piace la simiglianza del Sole al diuino intellettu, & benchè la uera luce sia quella del Sole, ancora l'influentia dell'intelletto diuino cō buo-

na similitudine, si puo chiamar luce, come tu chiami.
 PHI. Anci con piu ragione si chiama, & piu ueramen-
 te è luce questa dell' intelletto, che quella del Sole. SO.
 Perche piu uera? PHI. Così come la uirtu intellettiua
 è piu eccellente, & ha piu perfetta & uera cognitione
 che la uisua, così la luce che illumina il uiso intellettuale,
 è piu perfetta, & uerace luce, che quella del Sole, che
 illumina l'occhio: e piu ti dirò, che la luce del Sole non
 è corpo, ne passione, qualita, ò accidente di corpo, come al-
 cuni bassi philosophanti credono: anzi non è altro, che
 ombra della luce intellettuale: ouero splendore di quella
 nel corpo piu nobile. Onde il sauio propheta Moise, del
 principio della creatione del mondo, disse, che essendo tut-
 te le cose uno Chaos tenebroso à modo d'uno abisso d'ac-
 qua oscuro, il spirito di Dio aspirando nell'acque del
 Chaos, produsse la luce; uol dire, che del lucido intel-
 letto diuino, fu prodotta la luce uisua nel primo giorno
 della creatione: & nel quarto di fu applicata al Sole,
 & alla Luna, & alle stelle. SO. Dimmi priegoti,
 come puo essere che la luce de i corpi sia cosa incorpo-
 rea, & quasi intellettuale? & se è corporea, come po-
 trai negare, che non sia ò corpo, ouero qualita, ò ac-
 cidente di corpo? PHI. La luce nel Sole non è acci-
 dente, ma forma spirituale sua, dependente & for-
 mata dalla luce intellettuale & diuina: nell'altre stel-
 le, è ancora formale, ma principiata dal Sole, e piu
 infima; & corporalmente è partecipata, come for-
 ma nel fuoco, & ne i corpi lucidi de mondi inferio-
 re; ma ne i corpi diaphani et trasparenti, come è aere,
 & acqua, si rappresenta la luce dell'illuminanto, co-

DIALOGO III.

me atto separabile spirituale, e non corporeo à modo di qualita, ò passione: & il Diaphano è solamēte uicolo della luce, ma non soggetto di quella. S O. Perche nò? P H I. Peroche se la luce nel diaphano fusse qualita in soggetto, hauerebbe le cōditioni di quella, che sono sei: & prima, perche si dilataria per tutto il soggetto, una parte dopo l'altra; ma la luce subitamente per tutto il Diaphano penetra. Seconda, che la qualita adueniēte muta la natural dispositione del soggetto: ma la luce nissuna mutatione fa nel Diaphano. La terza, perche la qualita si stende à limitato spatio: ma la luce si stende per il Diaphano senza limite, & misura. Quarta, perche remoto il formatore della qualita, sempre resta per alcun tempo qualche impressione di quella nel soggetto; come il calore dell'acqua dapoi che è separata dal fuoco: ma remoto l'illuminante, niente della luce resta, nel Diaphano. Quinta, perche la qualita si muoue col suo soggetto, ma la luce in quanto illuminante, non si muoue à lei per il mouimento dell'aere, ò dell'acqua, in che sta. Sesta, che le molte qualita d'una specie in un oggetto, si confondano, & mescolano, ouero si componeno in uno, ma molti lumi non si componeno in uno: uedrai che se camini à due lucerne fanno due ombre, & se à piu, piu ombre fanno: ancora se tre, ouero piu lucerne si pongono ad uno pertuso piccolo da diuerse parti, uedrai, che mettono per il pertuso tre luci opposite. Tutte queste cose ne mostrano ch'el lume nel Diaphano, ouero nel corpo illuminante, nō è qualita, ò passion corporea, anzi un'atto spirituale attuante il Diaphano per representatione dell'illuminante: & separabile, per la remotione di quello. & non altrimenti il

lume assiste al Diaphano, che l'intelletto, ouero anima intellettiua al corpo, che ha con lei colligatione esistente, ouero essenziale, ma non mistibile: onde non si muta per la mutatione del corpo, ne si corrópe per la corruttione di quello: si che la uera luce è l'intellettuale, laquale illumina essenzialmente il mondo corporeo, & incorporeo: & nell'huomo da luce all'anima, & uisione intellettiua, dal la qual luce deriua la luce del Sole, che formalmente, & attualmente illumina il mondo corporeo, & nell'huomo da luce alla uisione oculare, per potere cõprendere tutti i corpi, non solamente quelli del mōdo inferiore della generatione (come fanno ancora gli altri sensi) ma ancora i corpi diuini, & eterni del mondo celeste. ilquale principalmente causa nell'huomo la cognitione intellettiua delle cose incorporee; che per uedere le stelle, & i cieli sempre in mouimento, uegniamo à conoscere i motori loro essere intellettuali, & incorporei: & la sapientia, e potentia dell'uniuersale creatore, & opifice loro, (come dice Dauid) quando uedo i cieli tuoi, opera delle tue mani. &c.

S O. Molto piu eccellente fai il uiso, che tutti gli altri sensi insieme: nondimeno gli altri, massimamente il tatto, et il gusto ueggo che sono piu necessarij alla uita dell'huomo. P H I. Sono piu necessarij alla uita corporea, & il uiso alla uita spirituale dell'intelligentia, & però è piu eccellente nell'istrumēto, nell'oggetto, nel mezo, et nell'atto. S O. Dichiarami queste quattro eccellentie. P H I. Il strumento, tu il uedi quanto è piu chiaro, piu spirituale, & artificiato che l'istrumenti delli altri sensi: che gli occhi non simigliano all'altre parti del corpo; nō sono carnali, ma lucidi, diaphani, e spirituali: paiano stelle, & in

DIALOGO III.

bellezza tutte l'altre parti del corpo eccedono. L'artificio loro conoscerai nella compositione delle sue sette humidita ouero turiche : ilquale è mirabile, piu che di nessuno altro membro, ouero strumento ; L'oggetto del uiso è tutto il mondo corporeo, cosi celeste, come inferiore ; gli altri sensi solamente parte del modo inferiore imperfettamente possono cōprendere ; il mezo de gli altri sensi è, ò carne, come nel tatto, ò uapore, come nell'odore, ò humidita, come nel sapore, ò Aere che si muoue, come nell'audito. Ma il mezo del uiso è il lucido, spiritual, Diaphano, cioè aere illuminato dalla celestial luce ; laquale eccede in bellezza tutte l'altre parti del modo, come l'occhio eccede tutte l'altre parti del corpo animale. L'atto degli altri sensi, s'estende in poche cose de i corpi, ch'ei comprēdo no, l'odore sente solamente i pongimenti de uapori, & il sapore, i pongimenti dell'humidita del cibo e poto . Il tatto, i pongimenti delle qualita passive con qualche poco di sentimento commune materialmente, & imperfettamente : in modo che le specie di questi tre sensi, sono pur passioni, e pongimenti propinqui. L'audito, se bene è piu spirituale, & lōtano, pur solamente sente i colpi graui, & acuti dell'aere mosso per la percussione dell'un corpo nel l'altro ; & questo in breue distantia: & sue specie, sono molto miste con la passione percussiva, & cō il moto corporeo. ma l'occhio, uede le cose che sono nell'ultima cōferentia del modo. & ne i primi cieli, e tutti i corpi lontani, e prossimi, mediante la luce cōprende ; & apreude tutte le loro specie senza passione alcuna, conosce le sue distantie, suoi colori, sue lucidita, sue grandezze, sue figure, suo numero, sue situationi, suoi muouimenti, & ogni

cosa di questo mondo con molte e particolari differentie: come se l'occhio fusse uno spione dell'intelletto, e di tutte le cose intelligibili. Onde Aristotele dice, che noi amiamo piu il senso del viso che gli altri sensi, peroche quel ne fa piu conosciuti che tutti gli altri. adunque cosi come nell'huomo (che è piccolo mondo) l'occhio fra tutte le sue parti corporee, è come l'intelletto fra tutte le uirtu dell'anima, simulacro & seguace di quella, cosi nel gran mondo, il Sole fra tutti i corporali è come l'intelletto di uino fra tutti gli spirituali: suo simulacro, & suo uero seguace; & cosi come la luce, & uisione dell'occhio dell'huomo è dependente & deseruiente com molte sue differetie, della luce intellettuale e sua uisione, cosi la luce del Sole depende & deserue alla prima & uera luce dell'intelletto diuino; si che ben puoi credere ch'el Sole è uero simulacro dell'intelletto diuino, & sopra tutto se gli assomiglia nella bellezza; cosi come la soma bellezza cōsiste nell'intelletto diuino: nel quale tutto l'uniuerso è bellissimamente figurato, cosi nel modo corporeo, quella del Sole è la soma bellezza: che tutto l'uniuerso fa bello è lucido. S O. Vero simulacro, è il Sole dell'intelletto diuino, & cosi l'occhio dell'intelletto humano, come hai detto, et ueramēte gran simiglianza hāno l'intelletto humano, & l'occhio corporeo, cō l'intelletto diuino, e col Sole; ma una dissimiglianza mi pare fra il nostro occhio, et il Sole; che non è fra l'intelletto nostro et il diuino: cōciosia che il nostro assomigli al diuino, in cioche ogniun di loro uede & illumina: che cosi come il diuino, non solamēte intende tutte le specie delle cose che sono in lui, ma ancora illumina tutti gli altri intelletti, con le sue lucide, & eter-

DIALOGO III.

ne idee, ouero specie; così il nostro intelletto, non solamente intēde le specie di tutte le cose, ma ancora illumina tutte l'altre uirtu conosciuue dell'huomo; accioche, se bene la loro cognitione è particolare, & materiale, sia diretta dall'intelletto non bestiale: come nelli altri animali; & però nō sono così simili, l'occhio, et il sole, che l'occhio uede e non illumina, & il sole illumina, e nō uede. P H I. Forse in questo non sono dissimili ch'el nostro occhio non solamente uede con la illuminatione uniuersale del Diaphano, ma ancora cō l'illuminatione particolare de raggi lucidi, che sagliono dal medesimo occhio fino all'oggetto; quali soli non sono sufficienti à illuminare il mezzo e l'oggetto; nondimeno senza quelli la luce uniuersale nō bastarebbe à fare attuale la uisione. S O. Creditu dunque che l'occhio ueda, mādādo i raggi suoi nell'oggetto? P H I. Si ch'io il credo. S O. Già in questo non sei tu Peripatetico, che Aristotele il reprobā; & tiene che quella uisione si facci per representatione della specie dell'oggetto nella pupilla dell'occhio, non mandando i raggi, come dice Platone. P H I. Aristotele non dimostrò contra Platone, perche io tengo che nell'atto uisuo tutte due le cose sieno necessarie, così la missiua de raggi dell'occhio ad aprendere, & illuminare l'oggetto, come la representatione della specie dell'oggetto nella pupilla; & ancora questi dui moti cōtrarij non bastano alla uisione, senza altro terzo, & ultimo; che è l'occhio, mediante i raggi sopra l'oggetto, secondariamente à conformare la specie dell'oggetto oppressa, con l'oggetto esteriore; & in questo terzo atto consiste la perfetta ragione della uisione. S O. Noua mi pare questa tua opinione. P H I. Anci
tica

tica quanto la propria uerita. Et quel ch'io uoglio mostrarti è che l'occhio non solamente uede, ma ancora prima illumina ciò ch'ei uede; sì che conseguentemente non credere solo, che il sole illumini senza che esso ueda: che di tutti i sensi del cielo, solamente quello del uiso si stima che uia sia molto piu perfettamente, che nell'huomo, ne in altro animale. S O. Come, i cieli ueggono come noi? P H I. Meglio di noi. S O. Hano occhi? P H I. E quali migliori occhi che'l Sole e le stelle, che nella sacra scrittura si chiamano occhi di dio, per la loro uisione: dicendo il profeta per li sette pianeti. Quelli sette occhi di dio che si stendono per tutta la terra: Et un'altro profeta dice, per il cielo stellato che è suo corpo e pieno d'occhi. Et il Sole chiamano occhio, e dicono occhio del Sole. Questi occhi celesti, tanto quãto illuminano tanto ueggono, e mediante il uiso comprendono, e conoscono tutte le cose del mondo corporeo, e le mutationi loro. S O. E se non hanno piu ch'el uiso, come possono comprendere le cose delli altri sensi? P H I. Quelle cose che consistono in pura passione, non le comprendono in quel modo; onde non sentono i sapori per gusto, ne la qualita per il tatto, ne per l'odorato i uapori. Ma come che quelli celesti sieno cause delle nature, e qualita delli elemēti (da quali tal cose deriuano) preconoscono casualmente tutte quelle cose, Et ancor per il uiso comprendono le cose che fanno tal passione, Et effetti. S O. Et dell'audito che dirai? odono? P H I. Non per proprio istrumento, che solamente hanno quel del uiso; ma uedendo i mouimenti de corpi, e d'ci labbri, lingua Et altri istrumenti delle uoci, comprendono loro significati: come uedrai che fanno molti huomi-

Leone Hebreo.

P

DIALOGO III.

ni nel ueder sagaci, che uedendo il mouimento de labri e bocca, senza udir le uoci, cōprendono quel che si parla; quanto piu potra fare la uista delle grandi stelle e chiare, & massimamente quella del Sole, che io stimo che cō quella sola tutti i corpi del mondo, & ancor l'opaca terra penetri; come si uede per il calor naturale che porge il Sole fino al cētro della terra; & cosi tutte le cose, qualita, passioni, & arti del mōdo corporeo, sottilissimamente e perfettissimamente con la sola uirtu uiua cōprende; si che come nostro intelletto s'assomiglia all'intelletto diuino nel uedere & illuminare egualmente, & cosi come l'occhio s'assomiglia al Sole nel uedere, & illuminare egualmente, & cosi come nostro l'occhio s'assomiglia al nostro intelletto in due cose, uisione, e lume, cosi il sole s'assomiglia all'intelletto diuino nel uedere, & illuminare le cose. S O. Assai m'hai detto della somiglianza del sole à l'intelletto diuino; dimmi qualche cosa della somiglianza, che dici che la Luna hà all'anima del mondo. P H I. Così come l'anima è mezzo tra l'intelletto, & il corpo, et è fatta e composta della stabilita, & unita intellettuale, e della diuersita e mutatione corporea, cosi la Luna è mezzo fra il Sole, simulacro dell'intelletto, e la corporea terra; & è cosi fatta composta della unica stabile luce solare, e della diuersa e mutabil tenebrosita terrestre. S O. T'ho inteso. P H I. Se m'hai inteso, dichiara quel che ho detto. S O. Che la Luna sia mezzo fra il Sole e la terra è manifesto, perche la stantia sua è disotto al Sole, e si troua disopra la terra, è in mezzo di tutti due, massimamente secondo gli antichi, che hanno detto che il Sole è immediate sopra la Luna. Ancor, che la cōposition della Luna

sia di luce solare, et di tenebrosita terrestre, si mostra per l'oscure macule, che paiono in mezo della Luna quando è di luce piena, in modo che sua luce è mista di tenebrosita. P H I. Hai inteso una parte di ciò che ho detto, e la più piana: la principal ti m'acca. S O. Dichiarà adunque il resto. P H I. Oltra quello che hai detto, la medesima luce della Luna, ò lume, per esser lenta nel suo risplendere è meza fra la chiara luce del Sole, e la tenebrosita terrestre, ancora essa propria Luna è composta sempre di luce & di tenebre: perche sempre (eccetto quando si troua eclissata) ha la metà di se illuminata dal Sole, et l'altra metà tenebrosa. & già ti potrei dire in questa compositione gran particularità della simiglianza della Luna all'anima, come suo uero simulacro, s'io nò temessi d'essere proliisso. S O. Dimel ti prego in ogni modo, perche nò mi resti questa cosa imperfetta, che mi piace la materia, et da altri nò mi ricordo hauerla intesa. la giornata è ben grā de tanto che basterà per tutto. P H I. La Luna è tonda à modo d'una palla, et sempre, se non è eclissata, riccue la luce dal Sole nella metà del suo globo: l'altra metà del globo suo di dietro, che nò uede il Sole, è sempre tenebrosa. S O. Non par già che sempre sia illuminata la meza palla della Luna, anzi rare uolte, e solamente nel plenilunio: nelli altri tempi la luce non cōprende la meza palla, ma una parte di quella qualche uolta grande, e qualche uolta piccola, secondo uà crescendo, e decrescendo la Luna: & qualche uolta pare che non habbia luce alcuna, cioè al far della Luna, & un giorno innanci, & un giorno dipoi, che essa non pare in alcuna parte illuminata. P H I. Tu dici il uero quanto in l'apparentia,

P ij

DIALOGO III.

una in effetto ha sempre tutta la meza palla illuminata dal Sole. S O. Come dunque non pare? P H I. Perche mouendosi la Luna sempre, discostandosi, ò accostandosi al Sole, si muta dalla luce, che sempre illustra sua metà circularmente d'una nell'altra parte, cioè dalla parte sua superiore, all'inferiore, ò dall'inferiore alla superiore. S O. Qual si chiama inferiore, et qual superiore? P H I. La parte della Luna inferiore, è quella, che è uerso la terra & mira noi, & noi uediamo lei quando è luminosa tutta, ouero parte di quella: & la superiore è quella che è uerso il cielo del Sole, che è sopra essa, & nõ la uediamo, se ben è luminosa. una uolta adunque il mese è tutta la metà inferiore illuminata dal Sole, et noi la uediamo piena di luce: & questo è nella quintadecima della Luna: perche lei è in fronte al Sole per opposto; un'altra uolta è illuminata l'altra metà, cioè la superiore, et questo è quando si congiunge al Sole che è sopra di lei, & illumina tutta la parte superiore: & l'inferiore uerso noi resta tutta tenebrosa; & allhora per due di la Luna non appare à noi; nelli altri di del mese si ha diuersamente l'illuminatione della metà della palla della Luna: perche dalla congionctione principia à mancar la luce dalla parte superiore, & à uenire all'inferiore uerso di noi à poco à poco, secondo si ua discostando dal Sole: ma sempre tutta la metà è lucida, perche ciò che manca di luce alla parte inferiore, si troua nella superiore: che non uediamo sempre interamēte tutta la metà della palla; & così fa fino alla quintadecima, che allhor tutta la parte inferiore uerso di noi è lucida, & la superiore tenebrosa. dipoi principia la luce à trasportarsi alla parte

superiore, decreſcendo à poco à poco uerſo di noi, ſino alla parte ſuperiore. allhor manca tutta la noſtra parte di luce, & la ſuperiore, che non uediamo, è tutta lucida. S O. Ho bene inteſo il progreſſo della luce della metà della Luna, & della tenebroſita dell'altra, dalla parte ſuperiore uerſo il cielo all'inferiore uerſo di noi, & il contrario ancora. ma dimmi come in quello è ſimulacro dell'anima? P H I. La luce dell'intelletto è ſtabile, & partecipa nell'anima, ſi fa mutabile, et miſta con tenebroſita: perche è compoſta di luce intellettiua, & di tenebroſita corporea, come la Luna di luce ſolare, & di oſcura corporeita. la mutation della luce dell'anima è come quella della Luna dalla parte ſuperiore all'inferiore uerſo di noi, & al contrario: perche lei qualche uolta ſi ſerue di tutta la luce conoſcitiua, che ha l'intelletto, nell'amministratione delle coſe corporee, reſtando tenebroſa totalmente dalla parte ſuperiore intellettiua, nuda di contemplatione, aſtratta di materia, ſpogliata di uera ſapientia, tutta piena di ſagacita, & uſi corporei. & come quando la Luna è piena, è in oppoſito al Sole, gli aſtologi dicono che allhora è in aſpetto ſommamente inimicabile col Sole: coſi quãdo l'anima piglia tutta la luce che ha dell'intelletto nella parte inferiore uerſo la corporeita, è in oppoſitione inimicabile con l'intelletto, e totalmente da lui ſi diſcoſta. Il contrario è quando l'anima riceue la luce dell'intelletto, dalla parte ſuperiore incorporea uerſo eſſo intelletto: & ſ'unisce con lui, come fa la Luna col Sole, nella congionctione. è ben uero che quella diuina copulatione gli fa abbandonare le coſe corporali, & le cure di quelle: & reſta tenebroſa, come la Luna, dalla parte in-

DIALOGO III.

feriore uerso di noi. Et essendosi astratta la contemplatione, e coppulatione dell'anima co l'intelletto, le cose corporali non sono prouedute, ne amministrate conuenientemente da lei. ma perche non si roini tutta la parte corporea, per necessita si parte l'anima da quella congiunctione dell'intelletto partecipando la luce alla parte inferiore à poco à poco, come fa la Luna doppo la congiunctione. Et quanto la parte inferiore riceue di luce dall'intelletto, tanto manca alla superiore: e perche la perfetta coppulatione non puo stare con prouidentia di cose corporee, seguita che l'anima uà mettendo sua luce, Et cognitione nel corporeo, leuandola dal diuino à poco à poco, come la Luna, fin che habbi posto ogni sua prouidentia in quello: lasciando totalmente la uita contemplatiua. Et allhora è come la Luna nella quintadecima, piena uerso di noi di luce, Et uerso il cielo di tenebre. Ancor seguita che l'anima (come la Luna) sottrahе sua luce dal mondo inferiore, ritornando nel superiore diuino à poco à poco, fin che torni qualche uolta à quella total coppulatione, et intellettuale, con integra tenebrosita corporea; et cosi successiuamente si muta nell'anima la luce intellettuale, d'una parte nell'altra, Et l'opposita tenebrosita, come nella Luna quella del Sole, con mirabile similitudine. S O. Mi dà ammiratione, Et rallegra il uedere quanto ottimamente quel perfetto fattore dell'uniuerso habbia messo il ritratto de dui luminari spirituali nelli due luminari spirituali celesti, Sole, Et Luna: acciò che uedendo noi questi, che non si possono occultare dalli occhi humani, possino i nostri occhi della mēte uedere quelli spirituali: iguali alloro pos=

sono essere solamente manifesti. Ma à maggiore sufficien-
tia uorrei, che, si come m'hai detto la similitudine della
congiuntione della Luna col Sole, e dell'opposizione loro,
mi dicesi ancor qualche cosa della similitudine de due
aspetti quadrati: che si dicono quarti della Luna: l'uno
sette di dopò la congiuntione, et l'altro sette di dopò l'op-
posizione: se hanno forse qualche significatiue nella mu-
tatione dell'anima. P H I. Ancora l'hanno, perche quelli
quadrati sono quando puntalmente la Luna ha la me-
za luce nella parte superiore, & l'altra meza nell'in-
feriore. Onde gli astrologi dicono ch'el quadrato è aspet-
to di meza inimicitia, e litigioso: che essendo le due parti
contrarie eguali fra loro, e con egual parte nella luce,
litigano qual d'esse pigliara il resto. & cosi, quando la
luce intellettuale dell'anima è egualmente partita nel-
la parte superiore della ragione, ouer nella mente, &
nella parte inferiore della sensualita, litiga l'una con
l'altra, qual di loro habbia a` dominare, ò la ragione
la sensualita, ò la sensualita la ragione. S O. Et che
significa esser li due quarti? P H I. L'uno è dipoi la con-
giuntione, & da lei principia à superare la parte in-
feriore la superiore nella luce, & cosi è nell'anima quan-
do uiene dalla coppulatione alla oppositione: che dipoi
che tutte due le parti sono eguali nella luce, la superio-
re è superata dall'inferiore: perche la sensualita uince
la ragione. L'altro è dopò l'opposizione: e dallei princi-
pia à superare nella luce la parte superiore, che non ue-
diamo, l'inferiore che uediamo. & cosi è nell'anima
quando uiene dall'opposizione alla coppulatione intellet-
tuale: perche poscia che tutte due le parti son nella luce

DIALOGO III.

eguali, principia à superare la parte superiore intelletti-
ua, & uincere la ragione la sensualita. S O. Questa non
mi par già che fussi gionta da lasciare. Dimmi ancor se
hai pronta alcuna similitudine alli quattro aspetti ami-
cabili della Luna al Sole, cioè due sestili, & due trini, ne
la mutation dell' anima? P H I. Il primo sestile aspetto de
la Luna al Sole, è à cinque di della congiontione, et è ami-
cabile: perche la parte superiore partecipa senza litigio
della sua inferiore: però che la superiore ancor uince,
& l' inferiore gli è sottoposta. così è nell' anima, quando
escie della copulatione, ella partecipa un poco di sua luce
alle cose corporee per il lor bisogno, superando nientedi-
meno la ragione il senso. & però le cose corporee allhor
son piu magre; & però dicono gli astrologi giudicatori
dell' abbondantie corporee, che è aspetto d' amicitia dimi-
nuita. Il primo aspetto trino della Luna al Sole, è à dieci
di della congiontione: & la maggior parte della luce, è
già uerso di noi: pur la superiore nō resta nuda di luce,
ma è suggetta all' inferiore. & così è nell' anima, quādo
uà dal primo quarto all' oppositione: che auēga che la ra-
gione non resti senza luce, pur il piu delle uolte s' opera
nelle cose corporee senza litigio. & perche allhor le cose
corporee sono abbōdanti, propriamēte gli astrologi chia-
mano il trino aspetto d' amicitia perfetta. Il secondo tri-
no della Luna col Sole è à uinti di della congiontione do-
pò l' oppositione, inuanti al quadrato secondo: et già la
luce si uà partecipādo nella parte superiore, che era tut-
ta tenebrosa nell' oppositione: ma senza litigio, la parte
maggiore della luce è ancor nella parte inferiore uerso
di noi. Così è nell' anima quādo che dal corporeo (alquale

è tutta dedita) uicne à dare una parte di se alla ragione
 & all'intelletto : talmente, che essendo ancora piu abbon-
 danti le cose corporee, si congiunge con loro lo splendore
 intellettuale: & uiene ad essere secondo aspetto d'intera
 amicitia, appresso gli astrologi. Il secondo aspetto sestile
 della Luna col Sole, è alli XXV. di ancora dalla con-
 giuntione dopo il secondo quadrato innanci alla congiun-
 tione succedente. & in quella parte superiore gia haue-
 ua recuperata la maggior parte della luce, ancora che
 restassi all'inferiore sufficiente parte di luce: ma in tal
 modo, che senza contrasto è sottoposta alla superiore. &
 cosi nell'anima, quando dalle cose corporee è conuertita,
 non solamente è atta à far la ragione equiualente al sen-
 so, ma à farla superiore, senza litigio del senso: quantu-
 que gli resti prouidentia delle cose corporee, secondo il bi-
 sogno loro, sottomesso alla retta mente: ma perche in tal
 caso le cose corporee sono pur magre, gli astrologi, giudi-
 cando quelli, il chiamano aspetto d'amicitia diminuita.
 Dipoi, da questo quarto, & ultimo aspetto amicabile, se
 l'anima tende al spirituale, uiene alla diuina coppulatio-
 ne; che è somma sua felicità, & diminutione delle cose
 corporee. A questo modo, ò Sophia, l'anima è numero,
 che se stesso muoue, in moto circolare: & il numero de
 numeri è quanto il numero delli aspetti lunari col Sole,
 che sono sette, & la congiuntione è la decima unita, prin-
 cipio & fine delli setti numeri, come quella è principio
 è fine de sette aspetti. S O. Resto contenta del simu-
 lacro lunare all'anima humana; uorrei sapere se hai al-
 cuna similitudine nell'eclissi della Luna alle cose dell'a-
 nima. P H I. Ancora in questo il pittor del mondo non

D I A L O G O I I I .

fu negligente . L'eclissi della Luna è per interpositione della terra fra lei, et il Sole che gli da la luce, per ombra della quale la Luna d'ogni parte resta tenebrosa, cosi dal l'inferiore, come dalla superiore : & si dice eclissata, peroche totalmente perde la luce d'ogni sua meta ; cosi interuiene all'anima quãdo s'interpone il corporeo, & terreste fra lei, è l'intelletto, che perde tutta la luce che dal l'intelletto riceueua , non solamente dalla parte superiore, ma ancora dall'inferiore attiuu, & corporea . S O . A' che modo si puo interporre il corporeo fra lei, è l'intelletto? P H I . Quando l'anima s'inclina oltre à misurara alle cose materiali e corporee, & s'infanga in quelle, perde la ragione, e la luce intellettuale in tutto ; peroche non solamente perde la coppulatione diuina , & la contemplatione intellettuale ; ma ancora la uita sua attiuu si fa in tutto irrationabile , e pura bestiale : & la mente , ò ragione non ha loco alcuno , ancora nell'uso delle sue lasciuiu . Onde l'anima si miserabile eclissata del lume intellettuale , è equiperata all'anima de gli animali bruti , & è fatta della natura loro . & di questi dice Pittagora che migrano in corpi di fiere , & di bruti animali . E' ben uero, che cosi come la Luna qualche uolta è tutta eclissata , & qualche uolta parte di lei , cosi l'anima qualche uolta perde in tutti gli atti l'intellettuale luce , e qualche uolta non in tutti , è fatta bestiale . Ma sia come si uoglia , la bestialita in tutto , ouero in parte è somma destruttione , & sommo difetto dell'anima ; e per questo dice Dauid à Dio pregando , libera da destruttione l'anima mia, e dal potere esser de cani unica . S O . Mi piace non poco questo residuo del simula=

cro dell'anima corrotta, oscura, & bestiale, all'eclissata Luna. Solamente uorrei sapere se l'eclissi del Sole ha ancora qualche simile significatione. P H I. L'eclissi del Sole non è difetto di luce nel corpo d'esso Sole, come l'eclissi della Luna: peroche il Sole mai si truoua senza luce: conciosia che quella sia sua propria sustantia: ma il difetto è in noi altri terreni, che per l'interposizione della Luna in mezzo di lui, & noi, siamo priui della sua luce, & rimaniamo oscurati. S O. Questo intendo: ma dimmi qual somiglianza ha con l'intelletto? P H I. Così l'intelletto non è mai priuo ne difettoso di luce sua intellettuale, come interuiene all'anima: peroche la luce intellettuale è dell'essentia dell'intelletto, senza il quale non harebbe essere, & nell'anima è partecipata da esso intelletto. Onde per l'interposizione della terrestre sensualità fra lei, & l'intelletto, al modo della Luna s'eclissa, et fa oscura, & priua di luce intellettuale (come t'ho detto.) S O. Ben ueggo che sono simili il Sole, & l'intelletto nella priuatione del difetto in se medesimi: ma nel difetto di luce, che causa l'eclissi solare in noi, per interposizione della Luna fra noi & esso, qual somiglianza ha egli con l'intelletto? P H I. Così, come interponendosi la Luna fra il Sole, & noi altri terreni, ne fa mancare la luce del Sole, riceuendola lei tutta nella sua parte superiore, restando à noi l'altra inferiore oscura: così quando s'interpone l'anima fra l'intelletto, & il corpo, cioè coppulandosi, & unendosi cō l'intelletto, ricene l'anima tutta la luce intellettuale nella sua parte superiore, & dalla parte inferiore corporea resta oscura; & il corpo da lei non illuminato, perde l'essere, & lei si dissolue

DIALOGO III.

da lui, & questa è la felice morte, che causa la coppulatione dell'anima con l'intelletto; laquale hanno gustata i nostri antichi beati, Moise, & Aron, & gli altri: de quali parla la sacra scrittura, che morirono p' bocha di Dio, baciando la diuinità, come t'ho detto. S O. Mi piace la similitudine: e bene è giusto che unendosi così perfettamente l'anima col diuino intelletto, si uenga à dissoluere dalla colligatione, che ha col corpo: in modo che qsto eclissi è solamente del corpo, & non dell'intelletto, che è sempre immutabile: ne ancor dell'anima, che si fa in quello felice; così come l'eclissi del Sole è solamēte à noi, & nō al Sole, che mai s'oscura, ne alla Luna, che allhora più presto ricene, & cōtiene nella sua parte superiore tutto il lume del Sole. Dio facci adunque nostre anime degne di così felice fine. Ma dimmi, ti prego, essendo essa anima spirituale, che difetto, ouero passione ha in se, che faccia farle tante mutationi, un' hora uerso il corpo, un'altra uerso l'intelletto? che della Luna il moto locale discosto dal Sole è cagione manifesta di sue mutationi uerso il Sole, & uerso la terra: laqual cagione non si truoua nell'anima spirituale. P H I. La cagione di tante mutationi nell'anima è il gemino amore, che in lei si truoua. S O. Che amore è quel che ha l'anima, & come è gemino? P H I. Essendo nell'intelletto diuino la somma, & perfetta bellezza, l'anima, che è uno splendore procedente da quello, s'innamora di quella somma bellezza intellettuale, sua superiore origine: come s'innamora la femina imperfetta del maschio suo perficiente; & desidera farsi felice nella sua perpetua unione: cō questo si gionta un'altro amore gemino dell'anima al mondo corporeo à lei inferiore, come

del maschio alla femina, per farlo perfetto, imprimendo in lui la bellezza, che piglia dall' intelletto mediante il primo amore; come che l'anima ingrauidata della bellezza dell' intelletto, la desidera parturire nel mondo corporeo, oueramente piglia la semenza d' essa bellezza, per farla germinare nel corpo: ouero, come artifice, piglia gli essempi della bellezza intellettuale, per scolpirli al proprio ne i corpi: il che non solamente accade nell'anima del mondo, ma quel medesimo interuiene all'anima dell'huomo col suo intelletto nel picciol mondo. Essendo adunque l'amore dell'anima humana gemino non solamente inclinato alla bellezza dell' intelletto, ma ancora alla bellezza ritratta nel corpo; succede qualche uolta, che essendo gradamente tirata dall'amore della bellezza dell' intelletto, lascia del tutto l'amorosa inclinatione del corpo, tanto che si dissolue totalmente da quello; & ne segue à l'huomo la morte felice coppulativa, (come t'ho detto nell'eclissi del Sole) & qualche uolta le interuiene il contrario, che tirata piu del douere dall'amore della bellezza corporea ci lascia del tutto l'inclinatione & amore della bellezza intellettuale, & in tal modo s'asconde dall' intelletto suo superiore, che si fa in tutto corporea, & oscura di luce, e bellezza intellettuale, come t'ho detto nell'eclissi lunare. qualche altra uolta l'anima opera per tutti due gli amori, intellettuale, & corporeo: ouero con temperamento, & equalita: & allhora la ragione litiga con la sensualita, (come t'ho detto ne due aspetti quadrati della Luna al Sole) ouero declina à uno delli amori, come t'ho detto, ne quattro aspetti amabili, due trini, et due festili. e quando la declinatione è all'amore intellettuale, se è poca la

DIALOGO III.

declinatione è all'amore intellettuale, se è poca la declinatione, & ancora cò lo stimolo della sensualità l'huomo si chiama continente: & se declina molto all'intellettuale amore, e non resti lo stimolo del sensuale, l'huomo si chiama temperato. Ma se declina più all'amor corporale, è il contrario: che declinando poco, & che ancora resti qualche resistentia dell'intellettuale, l'huomo si chiama incontinente: & se declina molto, in modo, che l'intelletto non faccia resistentia alcuna, l'huomo si chiama intemperato.

S O. Non poco mi satisfà questa cagione delle mutationi dell'anima, cioè l'amore della bellezza intellettuale, & quel della bellezza corporea: & di qui viene che così come nell'huomo si trouano due amori diuersi, così si trouano due diuersi bellezze intellettuali, & corporali; & conosco quanto la bellezza intellettuale è più eccellente che la corporale, & quanto è meglio l'ornamento della bellezza intellettuale, che quel della corporea: ma solo mi resta saper da te, se forse la Luna, come l'anima, ha queste amorose inclinationi uerso il Sole, & uerso la terra, se forse ancora in questo la Luna è dell'anima simulacro.

P H I. Senza dubbio è simulacro, che l'amore, che la Luna ha al Sole, da cui sua luce, uita, & perfettione dipende, è come di femina al maschio, & quello amore la fa essere sollicita à l'unione del Sole. ha ancora la Luna amore al mondo terreno, come maschio à femina per farlo perfetto con la luce, e influentia, che riceue dal Sole, & però fa sue mutationi simili à quelle dell'anima, lequali non dichiaro per essemi per non essere più lungo in questa materia. solamete ti dico che come trasporta l'anima con sue mutationi la luce dell'intelletto nel

mondo corporeo, per l'amore che ha à tutti due, così la Luna trasferisce la luce del Sole nel mondo terreno per l'amore che ha à tutti due. S O. Questo resto di conformita mi piace, & certo di questa materia assai m'hai acquietata la mente. P H I. Ti pare ò Sophia per questa longa interpositione di consentire, che l'anima nostra quando contempla con intetissimo amore, & desiderio in uno oggetto, possi & soglia abbandonare i sensi con altre uirtu corporee? S O. Si puo senza dubbio. P H I. Nò è dunque giusta la tua querela contra di me, che quando tu ò Sophia m'hai ueduto rapito dal pensiero senza sentimenti, era allhora mia mente con tutta l'anima si ritirata à contemplare l'immagine di tua bellezza, che, abbandona ti il uedere & l'udire insieme col mouimento, solamente quello che hanno ancora gli animali bruti, mi portaua per quella uia, laquale prima da me fu desiderata: si che se lamentar ti uuoi, lamentati pur di te, che à te stessa hai serrate le porte. S O. Pur mi lamento che possi, & uagli in te piu, che mia persona, l'immagine di quella. P H I. Puo piu: perche gia la representatione di dètro all'animo precede à quella di fuore, peroche quella per essere interiore se è gia insignorita di tutti gli interiori: ma poi giudicare ò Sophia, che se tua imagine riceueri seco non uuole, sarebbe impossibile che l'altrui in sua compagnia riceuesse. S O. Aspera mi dipingi ò Philone. P H I. Anci ambiciosissima, che rubi me, te, & ogni altra cosa. S O. Almanco ti sono utile, & salutifera, ch'io ti leuo molte cogitationi fastidiose, & malenconiche. P H I. Anci uelenosa. S O. Come uelenosa? P H I. Velenosa di tal ueleno, che m'anco se gli truoua remedio, che à niuno de cor-

DIALOGO III.

porali tofchi: che così come il ueleno ua dritto al cuore, e de li non si parte fin che habbi consumati tutti i spiriti, i quali gli uanno dietro, & leuando i polsi, & infrigidando gli estremi, leua totalmente la uita, se qualche remedio esteriore non se gli approssima; così l'immagine tua è dentro della mia mente, e de li mai si parte attrahendo à se tutte le uirtu & spiriti, & con quelli insieme la uita totalmente leuerebbe; se non che la tua persona essistente di fuora, mi recupera gli spiriti & i sentimenti, leuandoli di mano la preda, per intertenermi la uita. S O. Bene dunque ho detto, dicendo ch'io ti sono salutifera: che se mia assente imagine t'è ueleno, io presente ti sono triaca. P H I. Tu hai leuata la preda alla tua immagine, per che lei ti leua, & proibisce l'intrata; & in uerita non l'hai fatto per beneficarmi, anzi per paura: che se finisse mia uita, finireia ancora con lei il tuo ueleno; & per che uuoi che la mia pena sia durabile, non uuoi consentire ch'el ueleno di tua immagine mi doni la morte, che ql dolor è maggiore quanto è piu diuturno. S O. Non so concordare i tuoi detti, ò Philone: una uolta mi fai diuina, & da te molto desiderata; & un'altra uolta mi truo ui uelenosa. P H I. L'uno, & l'altro è uero: & tutti due possono stare insieme: peroche in te la uelenosita dalla diuinita è causata. S O. Come è possibile che da bene uenga male? P H I. Puo interuenire, ma indirettamente; perche ui s'interpone il desiderio insatiabile. S O. A' che modo? P H I. La tua bellezza in forma piu diuina che humana à me si rappresenta; ma per essere sempre accompagnata d'un pongitiuo, & insatiabile desiderio, si conuerte di dentro in uno pernicioso, & molto furioso ueleno;

ueleno; Si che quanto tua bellezza è piu eccessiua, tanto produce in me piu rabbioso, & uelenoso desio; la presentia tua m'è triaca, solamente perche mi ritiene la uita, ma non per leuar la uelenosita, e la pena: anzi la prolunga, & fa piu durabile: però che uederti mi proibisce il fine, qual sarebbe termine al mio ardente desio, & riposo à mia affannata uita. S O. Di questa alienatione assai buon conto hai dato; ne io uoglio piu esaminarla; che per altro t'ho chiamato, & altro da te uoglio. P H I. Che altro? S O. Ricordati della promessa che già due uolte m'hai fatto, di darmi notitia del nascimento dell'amore e di sua diuina progenie; & ancor significasti uolermi mostrare suoi effetti nelli amanti; il tempo mi pare opportuno, e tu dici che non sei inuiato per cose che importino: dunque da opera di satisfare alla promissione. P H I. In termine mi truouo che ho piu bisogno di cercare credentia, che di pagare cioè che ho à dare; se mi uoi far bene, aiutami à far debiti nuoui, e nō mi costringere à pagar i uecchi. S O. Che bisogno è il tuo? P H I. Grande. S O. Di che? P H I. Qual maggior che di trouar remedio à mia crudelissima pena? S O. Vuoi ch'io ti consigli? P H I. Da te sempre uorrei e consilio, & aita. S O. Se del poco ti fai buon pagatore, sempre che uorrai assai, ti sarà fidato à credentia: perche il buō pagatore è possessore dell'altrui. P H I. In poco dunque stimi quel che domandi. S O. In poco à rispetto di quel che domandi tu. P H I. Perche? S O. Però che è manco à te dare quel che puoi dare, che hauere ciò che non puoi hauere. P H I. Questa medesima ragione costringerebbe te à darmi prima rimedio, tanto piu che il beneficio sa-

Leone Hebreo.

Q

DIALOGO III.

rebbe mutuo. ciascuno debbe dare di quel ch'egli ha, & ricenere di quel che gli manca, e di che ha bisogno. S O. A questo modo ne il tuo sarebbe pagare, ne far gratia : però ch'io ueggio che gia di nuouo unoi uedere quel che gia hai promesso : paga una uolta il debito, e dipoi parlerai à che modo si debbono contribuire i mutui beneficij. P H I. Son pur molti debiti, nò però promessi. S O. Dimmene qualcuno. P H I. Soccorrere alli amici del possibile, nò ti par debito? S O. Gratia sarebbe, nò debito. P H I. Gratia sarebbe soccorrere à i forestieri che nò sono amici ; ma alli amici, è debito ; et nò farlo sarebbe uitio d'infedeltà, crudeltà, et auaritia. S O. Ancor che questo fusse debito, nò mi negarai gia, che fra i debiti, il promesso si debba pagar prima, ch'il nò promesso. P H I. Ancor questo nò ti uoglio consentire ; però che di ragione prima si debbe pagare quel che in se è debito, et nò promesso ; che quel che solamente la promissione il fa debito : perche in effetto il debito senza promessa, precede alla promessa senza debito ; mira che dar tu remedio alla terribil pena mia è uero debito, poi che noi siamo ueri amici, benchè nò l'habbi promesso ; ma la promissio mia nò fu per debito, anzi di gratia, ne à te è molto necessaria, che gia nò è per ricuperarti di pericolo, ò d'ano, ma solamente per darti qualche diletto, et satisfattione di mēte. debbe dunque precedere il tuo debito nò promesso, quel di mia libera promissione. S O. La promessa solamente è quella che fa il debito, senza hauer bisogno d'altro obligo. P H I. Più giusto è che il debito solamēte facci la promissione, senza esser bisogno il promettere. S O. Quando ben fusse così, come dici, non uedi tu che cio ch'io uoglio da te, è la

theorica dell'amore; et quel che tu uuoi da me è la pratica di quello; Et nõ puoi negare che sempre debbe precedere la cognitione della theorica all'uso della pratica: perche nelli huomini la ragione è qlla che indirizza l'opera. et hauendomi gia dato qualche notitia dell'amore, così di sua essentia, come di sua comunità, parrebbe che mancasse il principale, se ne macasse la cognitione di sua origine, et effetti: si che senza ponerui interuallo, dei dar perfettione à quel, che hai gia cominciato, e porger satisfattione à questo residuo del mio desiderio; perche, se tu (come dici) rettamente m'ami, piu l'anima che il corpo amar dei: dunque nõ mi lassar irresoluta di sì alta e degna cognitione; e se uuoi dire il uero, concederai che in questo sta il debito tuo, insieme con la promissione: si che à te tocca prima il pagamento; e s'el mio non succederà, allhor con maggior ragione ti potrai lamentare.

PHI. Non ti si puo resistere, ò Sophia: quando penso hauerti leuato tutte le uie del fuggire, tu ne fuggi per noua strada, si che bisogna far quel che ti piace, Et la principal ragione, è ch'io son l'amante, è tu sei l'amata: Et à te tocca darmi la legge, Et à me con esecutione osservarla. Et gia io in questo ti uoleuo seruire, et dirti (poi ch'el ti piace) qualche cosa dell'origine, et effetti dell'amore, ma non mi so risolvere à che modo habbia à parlar di lui, ò laudandolo, ouer uituperandolo; della laude è degna sua grandezza, e del biasimo sua feroce operatione, uerso di me massimamente.

S O. Di pur il uero sia in laude, ò in uituperio, che non puoi errare.

PHI. Lodare chi mal fa non è giusto, uituperare chi molto puo è pericoloso; son ambiguo, ne mi so determinare.

Q ij

DIALOGO III.

dimmi tu, ò sophia quale è il men male. S O. Manco male è sempre il uero, che il falso. P H I. Men male è sempre il securo, che il pericoloso. S O. Sei philosopho, et hai paura di dir la uerita? P H I. Se ben nõ è d'huomo uirtuoso dire la bugia (quando ben fusse utile) non però è di huomo prudente dir la uerita, qual ne porga danno, & pericolo. perche il uero, il cui dirlo è nociuo, prudentia è tacerlo, e temerita parlarne. S O. Non mi par già honesto timore quel di dire il uero. P H I. Nõ ho paura di dir la uerita, ma del danno che di dirla mi potrebbe interuenire. S O. Essendo tu così saettato dall'amore (come dici) che paura hai piu di lui, che mal ti puo far che già non t'habbia fatto? & in che ti puo offendere, che già non t'habbia offeso? P H I. Nuoua punitione temo. S O. Che temi che ti possa esser nuouo? P H I. Temo che non m'interuenga quel che già interuenne à Homero, ilquale per cantare in disfauor dell'amore perse la uista. S O. Horamai non bisogna che tu temi di perderla, che già l'amor (senza hauer tu detto mal di lui) te l'ha leuata, che poco innanci passasti di qui con gli occhi aperti, & non mi uedesti. P H I. Se solamente per condolermi con me stesso del torto, che mi fa l'amore, e del tormento che mi dà, mi minaccia (come tu uedi) di leuarmi la uista, che fara se publicamente il biasmaro, & sue opere uituperero? S O. Homero con ragion fu punito, però che lui diceua male iniustamente di chi non gli haueua fatto alcun male: ma se tu dirai male dell'amore, il dirai con giustitia; però ch'ei ti tratta peggio che può. P H I. I possenti, che non son benigni, piu con furia che con ragione danno le pene; & di me giustamente piglie-

ria maggior uendetta che d'Homero, però che io son de
suoi sudditi, & Homero non era, & se puni lui solamen
te per hauere usato discortesia, molto piu grauemēte pu
nirebbe me, & per discortesia, & per inobedientia. S O.
Di pure, & se uedrai, che si sdegni contra di te, disdirai
cio che hai detto, & gli domanderai perdono. P H I. Tu
uorresti ch'io facessi esperienza della sanita, come fece
Steficoro. S O. Che fece Steficoro? P H I. Cantò contra
l'amore d'Helena, & Paris, uituperandolo: & hauuta
la medesima pena d'Homero, che perse la uista, conoscen
do la cagione di sua cecita, qual non conobbe Homero,
si ricomperò incotinente, facendo uersi contrarij à i pri
mi in laude, & fauor d'Helena, & del suo amore; on
de subitamente amor gli restitui la uista. S O. Horamai
puoi dire cio che ti piace, che secondo mi pare già sai co
me Steficoro il modo di ricomperarti. P H I. Non li spe
rimentero gia io, che so che uerso me sarebbe l'amor piu
rigoroso che non fu uerso lui: che l'errore de proprij
serui maggior furia mena, & à piu crudelta prouoca
i signori. ma in questo uoglio esser piu sauiο, che non
furono tutti due loro; al presente parleremo con ogni
reuerentia di sua origine, & di sua antiqua gencologia;
ma delli effetti suoi buoni, & cattiuι, per adesso nò ti di
ro cosa alcuna; in modo che nò hauero occasione di lau
darli per paura, ne di uituperarli con audacia. S O. Non
uorrei gia che lasciassi questa nostra narratione imper
fetta, che cosi come il principio dell'amore consiste nella
sua origine, cosi il fine suo consiste ne suoi effetti; & se la
paura non ti lascia dire suoi difetti, di almanco le lode;
forse per questa uia potrai impetrar gratia di reconci

Q iiij

DIALOGO III.

liarti seco, & fartelo beniuolo : che coloro che in dar le pene sono intemperati, in far le gratie sogliono essere liberali. P H I. Sì, se fussero uere lode, ma non essendo, sarebbe adulatione. S O . A' ogni modo bisogna lusingar chi puo piu. P H I. Se adulare i benefattori è cosa brutta, quanto piu i malfattori ? S O . Lasciando da parte la tua passione, & il conto che è frate, & l'amore, fammi intendere, ti prego, ueramēte quali delli effetti d'amore credi sien piu, ò i buoni degni di laude, ouero i uituperabili ? P H I. Se in quel ch'io dirò ne amministrera piu la uerita, che la passione, trouero in lui molte piu lode, che biasmi : e nò solamente di numero, ma ancora di piu eccellentia. S O . Adunque, se in qualita, e quantita i buoni effetti d'amore eccedeno i cattiu, di pure ogni cosa, che piu presto impetrarai gratia da lui per far palese i suoi gran beneficij, che nò pena per dir con uerita suoi pochi maleficij ; & se l'amore è del numero delli dci celesti spiritali (come si dice) nò gli debbe dispiacere il uero : perche la uerita è sempre annessa, & congiunta alla diuinita, et sorella di tutti gli dei. P H I. Per la giornata d'hoggi basta assai parlare del nascimento dell'amore ; resterà per un'altra il dire de suoi effetti, cosi buoni, quanto cattiu. forse allhor deliberero compiacerti, & dire ogni cosa. & se l'amore contra di me s'infuriara, gl'interponero la uerita per placarlo, che glie sorella, & tu che gli sei figlia, et somigli à sua madre. S O . Ti ringratio dell'offerta, & intercessione t'offero ; & perche il giorno non se ne uada in parole, di s'ei nacque, quando nacque, doue nacque, di chi nacque, & perche nacque questo strenuo antico, & famosissimo Signore. P H I. Non manco

sauia, che breue, et elegante mi pare ò sophia questa tua dimanda del nascimento dell' amore, ne i cinque membri che hai diuisi: e gli spianerò per uedere se t'ho inteso. S O. So ben che m'intēdi, ma piacere mi farai se gli spiani. P H I. Tu prima domandi se l'amore è generato, & d'altrui proceduto, ò ueramente se è ingenito, senza mai hauere hauuto dependentia d'alcuno antecessore. Domā= di secondo quando nacque, posto che sia generato, & se forse sua successione, ò dependentia fu ab eterno, ouero temporale. et se temporale, in qual tempo nacque: se forse nacque al tempo della creatione del mondo, et productione di tutte le cose; ouer dipoi in qualche altro tempo. Il terzo, che dimandi, è del luogo, nel quale nacque; & in qual d'i tre mondi ha hauuto origine; se nel mondo basso, & terrestre, ouer nel mondo celeste, ò forse nel mondo spirituale; cioè l'angelico, & diuino. Per quarto, domandi quali furono i suoi parenti, cioè se ha hauuto solamente padre, ò solamente madre, oueramente se di tutti dui nacque, & chi furono; se diuini, ò humani, ouer d'altra natura: & di loro ancora, quale è stata sua geneologia. & ultimamente, per quinto uuoi sapere il fine, per ilquale nacque nel mondo: & qual bisogno il fece nascere: però che la causa finale è quella per laquale ogni cosa prodotta, fu prodotta; & il fine del prodotto, è il primo nell'intēctione del produttore, se bene è ultimo in sua esecutione. son questi ò sophia i cinq; tuoi quesiti circa il nascimento d'amore? S O. Questi sono certamente. io ho fatta la dimanda, ma tu l'hai in tal modo ampliata, che mi dai bona speranza della desiderata risposta; che come le piaghe bē aperte, e ben uedute si curano

Q iij

DIALOGO III.

meglio, così i dubbij, quando son ben diuisi, e smembrati, più perfettamente si soluono. uengiamo dunque alla conclusione, che con desiderio l'aspetto. P H I. Tu sai che hauendo à determinare cose pertinenti al nascimento dello amore, bisogna presupporre che lui sia, e saper qual sia sua essentia. S O. Che l'amor sia è manifesto, et ciascuno di noi può far testimonio del suo essere. Et non è alcuno che in se stesso nol senta, Et nol ueda: Et qual sia l'essentia sua, mi pare che assai m'habbi detto quel giorno, quando parliamo d'amore, Et desiderio. P H I. Nō mi par già poco che tu confessi sentire in te stessa che amor sia, ch'io timido staua che tu per mancamento d'esperientia non mi domandasse del suo essere dimostrazione; laquale à persona che nol sente (come di te presumessi) non sarebbe facile di fare. S O. Già in questa parte t'ho leuato lo affanno. P H I. Presupposto che amor sia, hai tu ben à mente le cose pertinenti alla cognitione di sua essentia, secondo che l'altro giorno parliamo? S O. Credo ben ricordar mi, nientedimeno, sel nō t'è graue, uorrei che in breue mi replicassi quel di che mi bisogna hauer memoria pertinente all'essentia dell'amore, perche io meglio intenda cio che dirai del suo nascimento. P H I. Ancor uolentieri di questo ti cōpiacera, ma nō ben mi ricordo di quelle cose. S O. Buona fama ti dai d'hauer buona memoria: se delle cose tue nō ti ricordi, come ti ricorderai dell'altrui? P H I. Se altri mia memoria possiede, come mi può ella seruire nelle cose mie? e se di me nō mi ricordo, come uoi ch'io mi ricordi de passati ragionamēti? S O. Mi par istraño, che de i detti che hai saputo formare nō ti possi ricordare. P H I. Quando teco allhor parlaua, la mēte formaua

le ragioni, e la lingua le parole che mandaua; ma gli occhi, & l'orecchie al contrario operando tirauano dentro dell'anima la tua immagine, i tuoi gesti, insieme cō le tue parole, & accenti; i quali solamente nella memoria mi restano impressi; sol questi sono miei, & gli miei sono alieni: se alcuno uolesse, di questi che da te uengono mi ricordo: di quelli da me mandati per la bocca fuor della mente, & della memoria, ricordisene chi gli piace. S O. Sia come si uoglia, la uerita è sempre una medesima. se questo, che in questo caso l'altro giorno m'hai detto, è stato il uero, quando ben la memoria non ti seruisse in replicarlo, ti seruira la mente in porgere di nuouo un'altra uolta quelle medesime uerita. P H I. Questo credo bene che si potra fare, ma nō gia in quel modo, forma, & ordine del passato: ne cōterrò quelle particularita, che in effetto non me ne ricordo. S O. Dille pure al modo che ti piace, che la diuersita della forma nō importa poscia che una medesima è la sustantia. & io che delle cose tue piu che tu mi ricordo, t'appontaro in quelle parti, che ti uedrò lasciare, ò mutare. P H I. Poi che uuoi ch'io ti dica quel che sia amore, tel dirò pianamente, & uniuersalmente. Amore in cōmune uuol dire desiderio d'alcuna cosa. S O. Questo è un diffinire ben piano: & dire il potresti piu breuemente, dicendo solamente ch'amore è desiderio: che essendo desiderio, bisogna che sia di qualche cosa desiderata; cosi come l'amore è di qualche cosa amata. P H I. Tu dici il uero, ma pure la dichiarazione non è difetto. S O. Sì, ma se tu diffinisci amore in cōmune essere desiderio, ti bisogna cōcedere che ogni amor sia desiderio, et ogni desiderio sia amore. P H I. Così è, peroche la dif-

DIALOGO III.

finitione si conuerte col diffinito, & tanto comprende l'uno, quanto l'altro. S O. Altramente mi ricordo che mi hai l'altro giorno argumentato, cioè, che l'amore non è sempre desiderio: peroche molte uolte è delle cose che si hanno, & sono, come amare padre, figliuoli, & la sanita; che si ha, & le ricchezze, chi le possiede, ma il desiderio è sempre di cose che non sono, & se sono non l'habbiamo, che quel che manca si desidera, che sia se non è, & che si habbi, se nò se ha; ma le cose, ò persone che amiamo, molte uolte sono, & le possediamo, & quelle che nò sono mai amiamo. dunque come dici che ogni amore è desiderio?

P H I. Ancora mi uiene in memoria che habbiamo prima diffinito altramente l'amore ch'el desiderio: perche dicemmo il desiderato essere affetto uolontario d'essere, ò hauere la cosa stimata buona che manca, & l'amore essere affetto uolontario di fruire con unione la cosa stimata buona, che manchi: nondimeno habbiamo poi dichiarato, che benchè il desiderio sia della cosa che manchi, in ogni modo presuppone, così come l'amore, qualche essere, che auuenga che manchi in noi, ha essere appresso gli altri, ouero in se stessa, se non in atto, in potentia; & se non ha essere reale, l'ha al manco immaginario, & mentale, & hauiamo mostrato che l'amore, non ostante che qualche uolta sia di cosa posseduta, nondimeno presuppone sempre qualche mancamento di quella, come fa il desiderio. & questo è, ò perche l'amante non ha ancora perfetta unione con la cosa amata, onde ama, & desidera perfetta unione con quella, oueramente perche benchè la possedga, & fruisca di presente, gli manca la futura fruitione di quella, & però la disia; sì che in ef-

fetto ben speculato il desiderio & l'amore è una medesima cosa, non ostante che nel modo del parlare del uulgo ciascuno habbia qualche proprieta, come hai detto, & però nel fine di quel nostro parlamento habbiamo diffinito l'amore essere desiderio d'unione con la cosa amata, & habbiamo dichiarato à che modo ogni desiderio è amore, & ogni amore è desiderio, & secondo quello al presente t'ho diffinito in commune l'amore, che è desiderio de alcuna cosa. S O. Essendo l'amore, & desiderio due uocaboli, che molte uolte significano diuerse cose, non so' come gli possi fare uno medesimo nella significatione, che ancora che si possi dire una medesima cosa amare, & desiare, par che significhino due diuersi affetti dell'anima in quella cosa. Perche uno pare che sia d'amare la cosa, l'altro di desiarla. P H I. Il modo di parlare ti fa parere questo, & gia sono alcuni moderni theologi che fanno qualche essenziale differenza fra l'uno, & l'altro, dicendo che l'amore è principio di desiderio, perche amandosi prima la cosa, uien si à desiare. S O. Con qual ragione fanno l'amore principio di desiderio? P H I. Prima diffiniscono l'amore essere complacentia nell'animo della cosa che par buona, & che da quella complacentia procede il desiderio della cosa che compiace, ilqual desiderio è moto in fine, ò cosa amata; si che l'amore è principio del moto desideratiuo. S O. Questo amore sara delle cose, che mancano, & non si posseggono, al qual seguita puoi il moto del desiderio: ma l'amore delle cose gia possedute, che non puo essere principio di moto desideratiuo, che cosa dicono questi che sia? P H I. Dicono che cosi come l'amore della

DIALOGO III.

cosa che manca è complacentia di quella prouétione nel l'animo dell'amante, & principio del moto del desiderio: così l'amore nella cosa posseduta, non è altro che il gaudio, & diletatione, che si ha per la fruitione della cosa amata, & che è fine e termine del moto del desiderio, & sua ultima quiete. S O. Dunque costoro fanno due specie d'amore, l'uno principio del moto desideratiuo, ilquale è delle cose non possedute; l'altro fine, e termine del gaudio & diletatione, ilquale è delle cose possedute; & questo ultimo bene par che sia altro ch'el desiderio, peroche gli succede: pur il primo non pare così diuerso dal desio. peroche l'uno, & l'altro è delle cose che mancano; hanno forse loro altra euidentia alla differentia di queste due passioni, amore, & desio. P H I. Fanno un'altra ragione, che fondano ne contrarij di questi due qual sono differenti: perche il contrario dell'amore è l'odio, & il contrario del desiderio dicono che è fuga della cosa odiata; onde dicono che si come l'amore è principio di desiderio, così l'odio è principio della fuga: & così come odio, & fuga sono due passioni per acquistar la cosa buona; & dicono che si come il gaudio, ouero diletatione è fine & causa dell'amore, & desiderio, così la tristitia, ouer dolore è causa dell'odio, & della fuga: & così come la speranza è mezzo tra l'amore, & desiderio, & il gaudio (peroche la speranza è di ben futuro, & discosto, & il gaudio, ouer diletto è di ben presente, ouer congiunto), così il timore è mezzo fra la tristitia, ouer doglia, & fra la fuga, & l'odio, peroche il timor è del mal futuro, ouer discosto, & la tristitia, ouer doglia è del mal presente, & congiunto. Si che questi theologi fanno in tutto differen-

te il desiderio dall'amore, tanto da quel che gli è principio, che chiamano cōplacētia, come da quel che gli è fin e termine, ilqual chiamano gaudio, & diletto. S O. Ben fatta mi par questa differentia, & tu Philone perche non la consenti, ma metti che l'amore & il desiderio sieno una medesima cosa? P H I. Ancora questi theologi ingānati dalla diuersita de uocaboli, cercano apresso il uulgo mettere diuersita di passioni nell'animo, laquale in effetto nō è. S O. A' che modo? P H I. Pongono differentia essenziale fra l'amore e'l desiderio, liquali in sostātia sono una cosa medesima: & fanno differentia fra l'amore della cosa che manca, & fra quel della posseduta: essendo l'amore uno medesimo. S O. Se tu non nieghi che l'amore sia complacētia della cosa amata qual causa il desiderio, non puoi negare che amore nō sia altro che desiderio, cioè principio di quello, come principio di moto. P H I. La cōplacētia della cosa amata non è amore, ma è causa d'amore: così come è causa del desio: che amore nō è altro che desio della cosa che compiace; onde la complacētia col desio è amore, & non senza. Si che amore e desio sono un medesimo in effetto, e tutti due presuppongono cōplacētia: & il desio, se è moto, è moto dell'anima nella cosa desiata: e così è amore moto dell'anima nella cosa amata: & la cōplacētia è principio di questo moto chiamato amore, ò desiderio. S O. Se l'amore & il desiderio fussero un medesimo, nō sarebbero i lor cōtrarij diuersi: ch'el cōtrario dell'amore è odio, & il contrario del desio è fuga. P H I. Ancora in questo la uerita s'ha alterimēti: perche la fuga è moto corporeo contrario, non del desio, ma del seguito, che è dipoi del desio: perche del desio il

DIALOGO III.

contrario è l'abhorritione, che è un medesimo con l'odio, ilqual è contrario dell'amore; sì che come loro sono uno medesimo, gli suoi contrarij sono ancora una medesima cosa. S O. Veggo ben che l'amore, et il desio sono uno in sostanza, & così gli suoi contrarij, ma l'amore del non posseduto, e del posseduto par, come costoro dicono, ben di uerso. P H I. Pare, ma non sono diuersi, che l'amore della cosa posseduta non è il diletto, il gaudio della fruizione, come dicono, della possessione, dilettafi, gode il possedute della cosa amata: ma godere dilettafi, non è amore; perche non può essere una medesima cosa l'amore, che è moto, o principio di moto, col gaudio, o diletto, che sono quiete, fine, termine di moto: tanto più contrarij progressi dico che hanno, che l'amore uiene dall'amante nella cosa amata: ma il gaudio deriva dalla cosa amata nell'amante, massimamente ch'el gaudio è di quel che si possiede, e l'amore è sempre di quel che manca, e sempre è un medesimo col desio. S O. S'ama pur la cosa posseduta, e quella non manca già. P H I. Non manca la presente possessione, ma manca la continuatione di quella sua perseuerantia in futuro, laqual desia, & ama quel che possiede di presente; & la presente possessione è quella che diletta, la futura è quella che si desia, & ama. Si che tanto l'amore della cosa posseduta, quanto quel della non posseduta, è uno medesimo col desiderio: ma è altro che la diletatione, così come la doglia, & la tristitia è altro che l'odio, e l'abhorritione: pche la doglia è della possessione del mal presente, e l'odio è, per non hauerlo nel futuro. S O. A' che modo poni tu dunque l'ordine di queste passioni dell'anima? P H I. La prima è l'amore & deside=

rio della cosa buona, il suo contrario è l'odio, & abhor-
 ritione della cosa cattua. La speranza uiene dopo l'amo-
 re, & desiderio, il quale è di cosa buona futura, ò sepe-
 ra, et il timore è il suo cōtrario, quale è di cosa cattua fu-
 tura, ò seperata, & quādo con l'amore ò desiderio si giō-
 ta la speranza, succede il seguito della cosa buona ama-
 ta, così come quando con l'odio, & abhorritione si gionta
 il timore, succede la fuga della cattua odiata. Il fine è
 gaudio, & diletto di cosa buona presente, & congiōta,
 & il contrario suo è doglia, & tristitia di cosa cattua
 presente, & congiōta. Questa passione, laquale è ultima
 in essequirsi, cioè il gaudio, et diletto di cosa buona, è pri-
 ma nell'intentione, che per conseguire gaudio, & diletto
 s'ama, & desidera. spera, & seguita, & però in quella
 s'acquieta, & riposa l'animo, & hauendosi, per il pre-
 sente s'ama, & desidera per il futuro. Si che rettamente
 philosophando, in qual si uoglia modo, amore, & deside-
 rio sono una medesima cosa essentialmente, se ben nel mo-
 do di parlare, qualche specie d'amore si chiama piu pro-
 priamente desiderio, & l'altra piu propriamente amo-
 re, & non solamente questi due uocaboli, ma altri con
 questi dicono una medesima cosa: perche in effetto quel
 che s'ama, qualche uolta s'affetta, si dilige, s'opta, s'appe-
 tisce, & si uuole, & ancora così si desidera, & tutti que-
 sti uocaboli, & altri tali, benche s'approprij ciascuno
 à una specie d'amore, piu che à una altra, nientediman-
 co in su l'atia tutti significano una medesima cosa: laqua-
 le è desiderare le cose che mancano; peroche quel che si
 possiede, quādo si possiede, nō s'appetisce, ne ama: ma sem-
 pre s'ama, & appetisce per esserc nella mente sotto spe-

DIALOGO II.

cie di cosa buona; onde si desidera, et ama, s'ella nō è, che ella sia realmēte, et come è nella mēte, & che sia in atto, come in potētia: et s'è in atto, et nō l'habbiamo, che l'habbiamo: et se l'habbiamo di presente, che la fruiamo scēpre; laqual futura fruitione ancora non è, & manca. di questa sorte s'amano fra loro padre, & figliuolo: i quali si desiano fruire sempre in futuro, come in presente: & così ama la sanita il sano, & le ricchezze il ricco, che non solamente desidera che le creschino, ma ancora che le possi fruire nel futuro, come di presente. Dunq; l'amore così come il desiderio, bisogna che sia delle cose che in qualche modo mancano, onde Platone diffinisce l'amore appetito della cosa buona per possederla, & sempre: perche nel sempre s'include il mancamento continuo. S O. Benche con l'amore si gionti qualche mancamento continuo: pure presuppone l'essere della cosa: pche l'amore è sempre delle cose che sono: ma il desiderio è ueramente delle cose che mancano, & molte uolte di quelle che non sono. P H I. In quel che dici, che amore è delle cose che sono, dici ben il uero: perche quel che non è, non si puo conoscere: & quel che non si puo conoscere, nō si puo amare: ma quel che dici, ch'el desiderio è qualche uolta delle cose, che non sono, perche siano, non ha in se assoluta uerità: perche quel che in nessuno modo ha essere, nō si puo conoscere: & quel che non si puo conoscere, māco si puo desiderare. Dunque cio che si desidera bisogna che habbia essere nella mente: & se è nella mēte, bisogna che sia ancora di fuori realmente, se non in atto, in potentia almanco nelle sue cause: altramente la cognitione sarebbe mendace: sì che nel tutto l'amore non è altro che desiderio.

S O.

S O. Ben m'hai dichiarato che ogni amore sia desiderio, & sempre di cose che se ben hāno alcuno modo d'essere, mancā pur di presente, ouero di futuro. ma mi resta un dubbio, che auenga che ogni amore sia desiderio, non però direi ch'ogni desio fusse amore, perche l'amor nō par che si stenda se non in persona uiuente, ouero in cose che causino qualche specie di perfettiōe, come sono sanita, uirtu, ricchezze, sapientia, honore, & gloria; che tal cose si sogliono amare, & desiderare. ma sono molte altre cose, accidenti, & attioni, che mancando, mai diremo amarle, ma desiarle. P H I. Non t'inganni l'uso de uocaboli del uolgo, che molte uolte uno nome che ha general significatione, suole applicarsi à una delle sue specie solamente, & così interuiene all'amore. S O. Dammi qualche essemplio. P H I. Il nome di caualiere, è di ciascuno caualcante bestia di quatro piedi, ma s'appropria solamente à quelli che sono destri, & esperti per far guerra à cauallo, & il nome di mercatante è di ciascuno, che qualche cosa cōpri, ma l'appropriano solamente à quelli, che hanno per propria arte il comprare, e' l'uendere mercantie per guadagnare di quelle. Così l'amore essendo uniuersal nome d'ogni cosa disia, s'appropria à persone, ò à cose principali, che habbino in se essere piu fermo, & dell'altre si dice disiarle, & non amarle, perche l'essere loro è piu debile, ma in effetto tutte s'amano; che se ben non dirò che amo quella cosa che ancora non è, dirò che amo che sia, & se non l'ho, che amo d'hauerla, che questa è ancora la propria intentione del desiderante, quando desidera, cioè se non è, desiare che sia, & se non l'hauiamo, desiar d'hauerla. nientedimanco l'amore, come piu eccellente uoca

Leone Hebreo.

R

DIALOGO III.

bolo, s' applica primamente à persone che sono, & à cose eccellenti perfettive, ouero possedute : et dell' altre diremo piu presto appetere, optare, & desiare, che amare, ne affettare, ne diligere : perche questi ne soglion mostrare piu nobile, & fermo oggetto : & communemente l' amor s' applica alle cose, & il desio all' attioni del loro essere, ouer d'hauerle : non ostante che in sustantia la significatione sia una medesima. S O. Ancor di questo mi chiamo satisfatta : & concedo che appresso i mortali ogni amore è desiderio, & ogni desiderio è amore. Ma appresso gli animali irrationali che dirai ? che noi uediamo che desiderano ciò che gli manca per mangiare, ò bere, ò per loro diletatione, ouero la loro liberta quando gli manca : ma non amano se non quel che hanno presente, come i lor figliuoli, le madri, & femine, et quelli che gli porgeno il cibo, & il poto. P H I. Ancor gli animali quel che desiderano amano hauere : & quel che amano desiderano di nò perdere : si che in tutti si scontra l' amore con l' appetito, & desiderio. S O. Ti dirò bene ò Philo ne qualche amore, che nò si puo chiamar desiderio. P H I. Quale è questo ? S O. L' amor diuino. P H I. Anci quello è piu ueramente desiderio : però che la diuinita piu che alcuna altra cosa è desiderata da chi l' ama. S O. Nò me intendi, non parlo del nostro amore uerso d' Iddio, ma de l' amor d' Iddio uerso di noi, & di tutte le cose che ha create ; perche mi ricordo tu mi dicesti nel secondo nostro parlamento, che Iddio ama molto tutte le cose che ha prodotte. Questo amore non potrai gia dire che presupponga mancamento, però che Iddio è sommamente perfetto, & niente gli manca : et se non lo presuppone, non

puo essere desiderio : ch'el desiderio (come hai detto) sempre è di cosa che manca. P H I. In gran pelago uuoi notare. sappi che alcuna cosa che si dica, & applichi à noi, & à Dio, non è manco distante & difforme in significatione, di quãto è lontana la sua altezza dalla nostra bassezza. S O. Dichiarà meglio ciò che uuoi dire. P H I. Di un huomo si puo dire che è uno buono, & sapiente, lequal cose si dicono ancor d'Iddio : ma tanto è differente in esaltatione l'unita, bonta, & sapientia diuina dalla humana, quanto Iddio è piu eccellente che l'huomo. Così l'amore che ha Iddio alla creatura, non è della sorte del nostro : ne ancor il desiderio ; però che in noi l'uno & l'altro è passione, et presuppone mancamento di qualche cosa : & in lui è perfettione d'ogni cosa. S O. Credo ben quel che dici, ma non mi dà già la risposta la propria satisfattione al dubbio mio ; però che se Dio ha amore, bisogna che ami : & se ha desiderio, che desideri : & se desidera, desideri quel che in qualche modo manca. P H I. E' ben uero che Iddio ama, & desidera, non quel che manca à lui, perche niente gli manca : ma desidera quel che manca à quel che ama : & esso desia che tutte le cose da lui prodotte uenghino ad essere perfette, massimamente di quella perfettione, che loro possono conseguire mediante i suoi proprij atti, et opere : come sarebbe nelli huomini, per loro opere uirtuose, & per loro sapientia . si che il desiderio diuino non è in lui passione, ne presuppone in lui mancamento alcuno ; anzi per la sua immensa perfettione ama, & desidera che le sue creature arriuinò al maggior grado della loro perfettione, se gli manca ; et se l'hanno, che sempre la

R ij

DIALOGO III.

fruischino felicemente, & sempre per quello gli da ogni aiuto & inuiameto. ti satisfà questo, ò Sophia? S O. Mi piace, ma nõ mi satisfà del tutto. P H I. Che altro uuoi? S O. Dimmi che cosa ne costringe ad applicare à Iddio amore, & desiderio per gli mancamenti d'altri, poi che à lui niente manca, & questo non pare già ben giusto. P H I. Sappi che q̃sta ragione ha fatto affermare à Platone che gli dei non habbino amore, & che l'amore non sia Dio, ne Idea del sommo intelletto, peroche essendo l'amore, come lui diffinisce, desiderio di cosa bella che manchi, gli dei che sono bellissimi & senza mancamento, non è possibile, che habbino amore. onde lui tenne che l'amore sia un gran demonio, mezo fra gli dei, & gli huomini, ilquale leui l'opere buone, & inetti spiriti de gli huomini à gli dei, & che porti i doni, & gratie de gli dei à gli huomini, perche tutto si fa mediante l'amore. & l'intentione sua è, che l'amore non sia bello in atto, che se fusse nõ amarebbe il bello, ne desideraria; che quel che si possiede non si desia, ma ch'ei sia bello in potetia, & che ami e desij la bellezza in atto. Si che ò è mezo fra il bello, & il brutto, ouero composto di tutti due, così come la potentia è composta fra l'essere & la priuatione. S O. E tu perche non approui questa sententia, & ragione del tuo Platone, del quale suoli essere tanto amico? P H I. Non l'approuo nel nostro discorso, peroche (come dice di lui Aristotele suo discipulo) se bẽ di Platone siamo amici, piu amici siamo della uerita. S O. Et perche non hai tu questa sua oppinione per uera? P H I. Perche lui medesimo in altra parte le contradice, affermando che coloro che contemplano intimamente la diuina bellezza, si fanno

amici d'Iddio. Vedesti mai, ò Sophia, amico, che non sia amato dal suo amico? ancora Aristotele nell'etica, dice ch'el uirtuoso e sapiente è felice, & si fa amico d'Iddio, & Iddio l'ama, come suo simile, & la sacra scrittura dice che Iddio è giusto, & ama i giusti, & dice che Iddio ama i suoi amici, & dice che i buoni huomini sono d'Iddio figliuoli, & Iddio gli ama come padre. come uuoi dunque tu ch'io nieghi che in Dio non sia amore? S O. Le tue auctorita sono buone, ma non satiano senza ragione, & io non t'ho domandato chi pone in Dio amore, ma qual ragione ne costringe à poneruelo: pare do piu ragioneuole che in lui (come dice Platone) non ne sia. P H I. Già si truoua ragione che ne costringe à porre in Dio amore. S O. Dimmela ti prego. P H I. Dio ha prodotto tutte le cose. S O. Questo uero. P H I. Et continuamente le sostiene nel loro essere, che se lui un momẽto l'abbãdonasse, tutte in niente si conuertirebbono. S O. Ancor questo è uero. P H I. Dunq; lui è un uero padre, che genera i suoi figliuoli, & dipoi che gli ha generati, con ogni diligentia gli mantiene. S O. Propriamente padre. P H I. Di adunque, s'el padre non appetisse, generaria mai? & se non amasse i generati figliuoli, gli manterria sempre con somma diligentia? S O. Ragione hai ò Philone, & ueggo che piu eccellente è l'amore d'Iddio alle creature, che quel delle creature, dell'una all'altra, & à Iddio, cosi come è l'amore del padre, e dell'un fratello all'altro. ma quel che mi resta difficile, è, che l'amore, et desiderio ilqual sempre presuppongono mancamento, nõ si truoui alcun ch'el presupponga nel medesimo amante, solamente nella cosa amata. Ma come tu dici dell'amore

DIALOGO III.

diuino, trouaresti tu appresso di noi qualche amore, che presupponeffe così il mancamento nella cosa amata, & non nell'amante? P H I. Il simulacro dell'amore d'Idio alli inferiori, è l'amor del padre al figliuolo carnale, ouero del maestro al discepolo, che è suo figlio spirituale; & ancor il somiglia l'amor d'un uirtuoso amico all'altro. S O. In che modo? non l'assomiglia già nel desiderio che ha il padre di fruire sempre il suo figliuolo, & l'amico il suo amico: che questo presuppone nell'amante mancamento di perpetua fruitione: ilquale in Dio non cade. P H I. Benche in questo amore & desiderio non l'assimigli, l'assimiglia pur in ciò, che l'amore del padre consiste assai nel desiare al figliuolo ogni bene che gli manchi: ilqual presuppone mancamento nel figlio amato, non già nel padre amante: così il maestro desia la uirtu e sapientia del discepolo, che mancano al discepolo & non al maestro: & l'uno amico appetisce la felicità che manca all'altro amico ch'egli l'habbi, e sempre la fruisca. E' ben uero che questi amanti per essere mortali, quando uiene ad effetto il suo desiderio del bene de loro amati, guadagnano una allegrezza delectabile che prima nõ haueano: ilche nõ interuiene in Dio, perche niente di nuoua letitia, diletto, ò altra passione, ò nuua mutatione gli puo soprauenire della nuoua perfettione delle sue amate creature: perche lui è d'ogni passione libero, & sempre immutabile, & pieno di dolce letitia, suaue gaudio, & eterna allegrezza. solamente è differente in questo, che l'allegrezza sua reluce ne suoi figliuoli, & amici perfetti, ma non nelli imperfetti. S O. Molto mi piace questo discorso: ma come mi consolerai

di Platone, che essendo quel che è, nieghi che in Dio sia amore? P H I. Di quella specie d'amore, del quale nel suo cōuiuio disputa Platone, che è sol dell'amore participato alli huomini, dice egli il uero, che non ne puo essere in Dio: ma dell'amore uniuersale, del quale noi parliamo, sarebbe falso il negare che in Dio non ne fusse. S O. Dichiarami questa differentia. P H I. Platone in quel suo Simposio disputa solamente della sorte dell'amore, che nelli huomini si truoua terminato nell'amante, ma non nell'amato; però che questo principalmente si chiama amore: perche quel che si termina nell'amato, si chiama amicitia, e beneuolentia. Questo rettamente lui diffinisce, che è desiderio di bellezza. Et tale amore dice che non si truoua in Dio: però che quel che desia bellezza, nō l'ha, ne è bello; Et à Dio, che è sommo bello, non gli manca bellezza, ne la puo desiare. Onde non puo hauere amore, cioè di tal sorte. Ma à noi, che parliamo dell'amore in commune, è bisogno comprendere egualmente quel che si termina nell'amante, che presuppone mancamento nell'amante: Et quel che si termina nell'amato, che presuppone mancamento nell'amato, Et non nell'amante: Et perciò noi non l'habbiamo diffinito desiderio di cosa bella (come Platone) ma sol desiderio d'alcuna cosa, ouer desiderio di cosa buona: laquale puo essere che manchi all'amante, Et puo essere che non manchi. se non all'amato: come è parte dell'amor del padre al figlio, del maestro al discepolo, dell'amico all'amico. Et tale è quel d'Iddio alle sue creature, desiderio del ben loro, ma non del suo. Et di questa seconda sorte d'amore concede, Et dice Platone Et Aristotele,

R iij

DIALOGO III.

che gli ottimi, & sapienti huomini sono amici de Iddio, & da lui molto amati. peroche Iddio ama & desidera eternalmente, & impassibilmente la loro perfettione, & felicità. & già Platone dichiarò ch'el nome d'amore è uniuersale ad ogni desiderio di qual si uoglia cosa, & di qual si uoglia desiderante, ma che in specialità si dice solamente desiderio di cosa bella, si che lui non esclude ogni amore d'Iddio, ma sol questo speciale: che è desiderio di bellezza. S O. Mi piace che Platone resti uerace, & che non si contradica: ma non pare già che la diffinitione che lui pone all'amore escluda l'amore d'Iddio, come lui uuole inferire, anzi mi par che non meno il comprenda, che la diffinitione che tu gli hai assegnata. P H I. In che modo? S O. Che così come tu(dicendo che l'amore è di cosa buona)intendi ò per l'amante à cui ella manca, ouero per altra persona da lui amata, alla qual manca, così dicendo io che amore è desiderio di cosa bella, come uuol Platone, intendero per esso amante, al qual manca tal bellezza, ouero per altra persona da lui amata, alla qual manchi tal bellezza, ma non à l'amate, & in questa sorte s'include l'amore d'Iddio. P H I. Tu t'inganni, che credi che il bello, & il buono siano una medesima cosa in tutto. S O. Et tu fai forse fra il buono, & il bello questa differentia? P H I. Sì che io la faccio. S O. A che modo? P H I. Che il buono possi il desiderate desiare per se, ò per altri, che lui ama; ma il bello propriamente, solo per se medesimo il desij. S O. Perche ragione? P H I. La ragione è che il bello è appropriato à chi l'ama: per che quel che à uno par bello, non pare à un'altro. Onde il bello, che è bello appresso uno, non è bello appresso d'un

altro, ma il buono è cōmune in se stesso. Onde il più delle
uolte quel che è buono, è buono appresso di molti. Si che
chi desidera bello, sempre il desidera per se, perche gli mǎ
ca; ma che desidera buono, il puo desiderare per se mede
simo, ò per altro suo amico à chi ei manchi. S O. Non
sento gia questa differentia che tu poni fra il bello, & il
buono; peroche così come dici del bello, che par à uno, et
non ad un' altro, così dirò io, & cō uerita, del buono, che
à uno una cosa par buona, & à un' altro non buona, &
tu uedi che l'huomo uizioso il cattiuo il reputa buono, et
però il segue, & il buono il reputa cattiuo, et però il fug
ge: & il contrario è del uirtuoso; si che questo ch'inter
uiene al bello, interuiene ancora al buono. P H I. Tutti
gli huomini di sano iudicio, & di retta, & temperata uo
lonta reputano il buono per buono, & il cattiuo per cat
tiuo; così come tutti gli sani di gusto, il cibo dolce gli a
dolcisce, l'amaro gli amareggia: ma à quelli d'infermo,
& corrotto ingegno, e di stemperata uolōta, il buono pa
re cattiuo, & il cattiuo buono; così come à gli infermi
ch'el dolce gli ammareggia, & l'amaro qualche uolta
gli adolcisce. & così come il dolce quantunque amareg
gi l'infermo, non lascia d'essere ueramente dolce, così il
buono, non ostante che da l'infermo d'ingegno sia repu
tato cattiuo: non però lascia d'essere ueramente, & cō
munemente buono. S O. Et nō è così il bello? P H I. Nō
certamente, perche il bello non è un medesimo à tutti gli
huomini di sano ingegno e uirtuosi; perche ancor che il
bello sia buono appresso tutti, appresso d'uno de uirtuosi
è talmēte bello, che si muoue ad amarlo, & appresso del
l'altro uirtuoso è buono, ma nō bello; ne si muoue ad a

DIALOGO III.

marlo. Et così, come il buono et il cattiuo somigliano nel l'animo, al dolce Et amaro nel gusto, così il bello, Et non bello nell'animo somigliano al saporito, cioè delectabile nel gusto, Et al non saporito; Et il brutto e deforme, somigliano all'horribile, Et abhominuole nel gusto. onde così come si truoua una cosa che apresso tutti i sani è dolce, ma à uno è saporita, e delectabile, et non ad un' altro, così si truoua una cosa, ò persona appresso ogni uirtuoso buona, ma ad un' altro bella, tanto che sua bellezza l'incita ad amarla, Et ad un' altro nò, però uedrai che l'amore passionabile, che punge l'amante, è sempre di cosa bella, della qual solamente Platone parla, Et diffinisce, che è desiderio di bello, cioè desio d'unirsi con una persona bella, ouero con una cosa bella, per possederla, come sarebbe una bella citta, un bel giardino, ò un bel cauallo, un bel falcone, una bella robba, Et una bella gioia. lequai cose ò che si desiderano hauere, ouero hauute di còtinuo fruir sele: Et presuppongono sempre mancamento in presente, ò in futuro nella persona amante. Et di tale amore dice Platone che in Dio non è, Et non che in Dio nò sia amore: ma perche tale amore non è senza potentia, passione Et mancamento: lequali in dio non si truouano, Et dice che è magno demone, peroch'el demone, scòdo lui, è mezo fra il puro spirituale, Et perfetto, Et il puro corporale imperfetto, che così le potentie, Et passioni dell'anima nostra sono mezi fra gli atti corporei puri, et fra gli atti intellettuali diuini, Et mezi fra la bellezza, Et bruttezza, perche la potentia è mezo fra la priuatione, Et l'essere attuale, Et perche fra le passioni dell'anima, l'amore è la maggiore, però Platone la chiama magno

demone, ma come che sia l'amore in tutta sua comunità non solamente è circa le cose buone, che sono belle, ma ancora circa le buone, se ben non sono belle, & consegue il buono in tutta sua universalità: sia bello, sia utile, sia honesto, sia delectabile, ò di qual altra specie di buono si truouasse. però accade che qualche uolta è delle cose buone, che mancano à esso amante, e qualche uolta di cose buone che mancano alla cosa amata, ouero à l'amico dell'amante, & di questa seconda sorte ama Iddio le sue creature, per farle perfette d'ogni cosa buona che manchi loro. S O. È stato alcuno de gli antichi, che habbia diffinito l'amore in sua comunità, conseguente al buono nella sua universalità? P H I. Qual meglio che Aristotele nella sua politica? che dice che amore non è altro, che uolere bene per alcuno, cioè, ò per se stesso, ouero per altri. Mira come per farlo commune ad ogni specie d'amore, non il diffini per bello ma per buono, & con galantaria, & breuità incluse tutte due le sorti d'amore in questa sua diffinitione. che se l'amante uole il bene per se stesso, manca ad esso amante, & s'el uol per altrui quale ami, à esso amato, ò amico solamente manca, non già al l'amante: come è l'amore d'Iddio. Si che Aristotele che ha diffinito l'amore universalmente per buono, ha incluso l'amore diuino. Platone che l'ha diffinito specialmente per bello, l'ha escluso, peroche il bello non assegna mancamento, se non nell'amante, à chi par bello. S O. Non satisfà tanto à me questa diffinitione d'Aristotele, quanto à te. P H I. Perche? S O. Perche il proprio amore mi pare che sia sempre di uoler bene per se non per altri, come lui significa, pero ch'el proprio è ultimo fine nel

DIALOGO III.

l'opere nell'huomo, e di ciascuno altro, è di cōseguire suo proprio bene, piacere, & perfettione, et per questo ciascuno fa quel che fa, e se uuol ben per altrui, è per il piacere che lui ha del bene di quello. Si che il suo piacere è l'intento suo in amare, non gia il bene d'altri, come dice Aristotele. P H I. Non men uero che sottile è questo tuo detto, ch'el proprio è ultimo fine nell'opere d'ogni agente sia sua perfettione, suo piacere, suo bene, & finalmente sua felicità, & non solamente il bene che uole l'amante per il suo amico, ò amato è per il piacer che lui riceue in quello, ma ancora perche lui riceue quel medesimo bene che l'amico, & l'amato riceue, come sia che lui solamente è amico del suo amico, ma un' altro lui stesso. Onde i beni di quello sono proprij suoi; si che desiendo il ben dell'amico il suo proprio desia, & tu sai che l'amante si cōuerte, & trasforma nella persona amata; onde dirotti che i beni di quella, sono piu ueramente suoi che gli proprij suoi; & piu ueramente suoi che di quella, se la persona amata ama reciprocamente l'amante. perche allhora il ben d'ognuno di loro è proprio dell' altro, & alieno da se stesso. onde gli due che mutuamente s'amano, non sono ueri due. S O. Ma quanti? P H I. O' solamente uno, ouer quattro. S O. Che gli due siano uno intēdo, peroche l'amore unisce tutti due gli amati, et gli fa uno; ma quattro à che modo? P H I. Trasformandosi ognun di loro nell' altro, ciascuno di loro si fa due cioè amato, & amate insieme, & due uolte due fa quattro. si che ciascuno di loro è due, & tutti due sono uno, & quattro. S O. Mi piace l'unione, & multiplicatione delli due amati, ma tãto piu mi pare istrano che Aristotele dica che una del-

le sorti d'amore sia uoler bene per altrui. P H I. Già pre-
suppone Aristotele, ch'el fine dell'amore sempre sia il be-
ne dell'amante: ma questo ò è ben suo immediate, ouero
ben suo mediante altrui amico, ò amato, & lui dichiara
che l'amico è un'altro se stesso. S O. Questa glosa della
diffinitione d'Aristotele te la consentirò. ma quando così
sara intesa non includera già l'amor d'Iddio, come dice-
ui. P H I. Perché? S O. Peroche se Iddio ama il ben del-
le sue creature, come dici, amando q̃llo, amara il ben suo,
& non solamente presupponeria mancamento di quel be-
ne desiderato nelle creature, ma ancora in se stesso: ilche è
absurdo. P H I. Già per il passato t'ho significato che il
difetto della cosa operata induce ombra di difetto nello
artefice, ma solo nella relatione operatiua che ha cō la co-
sa operata, in q̃sto modo si puo dire che Iddio amādo la p-
fettione di sue creature, ama la pfettione relatiua di sua
operatione; nella quale il difetto della cosa opata, indur-
ria ombra di difetto; & la pfettione di q̃lla ratificaria
la pfettion relatiua di sua diuina opatione. onde gli anti-
chi dicono che l'huomo giusto fa p̃fetto lo splēdore della
diuinita, et l'iniquo il macula. si che ti cōcederò che amā-
do Iddio la pfettione, ama la pfettione di sua diuina attio-
ne, & il macamento che si li presuppone, nō è nella sua
essentia, ma nell'ombra della relatione del creatore alle
creature: che possendo essere maculato per difetto di sue
creature, desidera la sua immacolata perfettione la desi-
derata perfettione di sue creature. S O. Mi piace questa
sottilita, ma tu m'hai detto nel primo nostro parlamen-
to che l'amore è desiderio d'untione, questa diffinitione
comprenderia l'amore d'Iddio che è del ben di sue crea-

DIALOGO III.

ture, ma non d'unirsi con quelle, perche nessuno desidera unirsi, se non con quello, che lui reputa piu perfetto di lui. PHI. Nessuno desidera unirsi se non con quello col quale essendo unito, lui sarebbe piu perfetto, che non essendo unito. & gia t'ho detto che la diuina operatione relativa è piu perfetta, quando le creature per sua perfettione sono unite col creatore che quando non sono. Ma Dio non desidera sua unione con le creature come fanno gli altri amanti con le persone amate, ma desidera l'unione delle creature con sua diuinita; accioche la loro perfettione con tale unione, sia sempre perfetta, & immacolata l'operatione di esso creatore, relata alle sue creature. S O. Satisfatta sono di questo, ma quello in che ancora mi truouo inquieta, è che tu fai gran differentia dal bello, per il qual Platone ha diffinito l'amore, al buono, per il quale il diffinì Aristotele, & à me in effetto, il bello, & il buono, pare una medesima cosa. PHI. Tu sei in errore. S O. Come mi negherai che ogni bello nò sia buono? PHI. Io non il niego, ma uolgarmente si suole negare. S O. A' che modo? PHI. Dicono che non ogni bello è buono, perche qualche cosa che pare bella è cattina in effetto: cosi qualche cosa che pare brutta, è buona. S O. Questo non ha loco, peroche à chi la cosa pare bella, ancora par buona da quella parte che è bella, & se in effetto è buona, in effetto è bella, & quella che pare brutta, pare ancora cattina dalla parte che è brutta, & se in effetto è buona, in effetto non è brutta. PHI. Bene le reprimi, non ostante che, come t'ho detto, nell'apparentia piu loco ha il bello, ch'el buono, & nell'essistentia piu il buono che il bello: ma

rispondendo à te, dico che se bene ogni bello è buono,
 come dici, ò sia in essere, ò sia in apparentia, non pe-
 rò ogni buono è bello. S O. Qual buono non è bello?
 P H I. Il cibo, il poto, dolce, & sano, il soave odo-
 re, il temperato aere, non negherai che non sieno buo-
 ni: ma non gli chiamarai già belli. S O. Queste cose,
 se bene non le chiamerò belle, mi credo che sieno, pero-
 che se queste cose buone non fussero belle, bisognaria che
 fussero brutte, & essere buono & brutto mi pare con-
 trarietà. P H I. Più corretto uorrei che parlassi, ò
 Sophia. Buono & brutto da una medesima parte, è be-
 ne uero che non possono stare insieme, ma non è uero
 che ogni cosa che non è bella sia brutta. S O. Che è a-
 dunque? P H I. E' ne bella, ne brutta, come sono mol-
 te cose del numero delle buone: perche ben uedi, che nel-
 le persone humane, nelle quali cade bello è brutto, si truo-
 uano alcune che non sono ne belle, ne brutte: tanto più in
 molte specie di cose buone, nelle quali non cade ne bellez-
 za, ne bruttezza come quelle che ho detto, che ueramen-
 te non sono belle ne brutte. pure è questa differentia fra
 le persone, & le cose, che nelle persone diciamo che non
 sono belle, ne brutte quando sono belle in una parte, &
 brutte in un'altra; onde non sono interamente belle, ne
 brutte. Ma le cose buone che t'ho nominato non sono
 belle, ne brutte, in tutto, ne in parte. S O. Quella com-
 positione di bellezza, & bruttezza, nelle persone neutra-
 li non si puo negare, ma di questa neutralità di quelle co-
 se buone, che non sono belle, ne brutte, uorrei qualche es-
 sempio, ò euidentia più chiara. P H I. Non uediti molti
 che non sono ne sauij, ne ignoranti? S O. Che sono adun-

DIALOGO III.

que? P H I. Son credenti la uerita, ouero rettamente opi-
nanti: perche quelli che non credono il uero, non son sa-
uij che non fanno per ragione, ò scientia, ne sono ignoran-
ti, perche credono il uero, ò hāno di quello retta opinio-
ne: cosi si truouano molte cose buone, lequali non sono
ne belle, ne brutte. S O. Dunque il bello non è solamente
buono, ma buono con qualche additione, ouer giunta?
P H I. Con giunta ueramente. S O. Quale è la giunta?
P H I. La bellezza: perche il bello è un buono che ha bel-
lezza; & il buono, senza quello, non è bello. S O. Che co-
sa è bellezza? da ella gionta al buono, oltra che la bon-
ta di quello? P H I. Largo discorso saria bisogno per di-
chiarire, ò diffinire che cosa sia bellezza: perche molti la
ueggono, & la nominano, & non la conoscono. S O. Chi
non conosce il bello dal brutto? P H I. Ciascuno conosce
il bello, ma pochi conoscono qual sia quella cosa, per la-
qual tutti i belli son belli: laqual chiamano bellezza.
S O. Dimmi quale è ti prego. P H I. Diuersamēte è sta-
ta diffinita la bellezza, che non mi par necessario al pre-
sente dichiararti, e discernere la uera dalla falsa, che
non è troppo del proposito: massimamēte che piu innan-
ci (credo) che sara bisogno parlare della bellezza piu lar-
gamente: per hora ti dirò solamente in somma sua ue-
ra, et uniuersale diffinitione. La bellezza è gratia che di-
lettando l'animo col suo conoscimēto il muoue ad ama-
re: & quella cosa buona, ò persona, nella quale tal gra-
tia si truoua, è bella: ma quella buona nellaqual non si
truoua questa gratia non è bella, ne brutta: non è bella,
perche non ha gratia, non è brutta perche non gli man-
ca bontà. ma quello, alqual tutte due queste cose manca-
no, cioè

no, cioè gratia, & bontà, non solamente non è bello, ma è cattiuo & brutto : che fra bello, & brutto è mezo, ma fra buono, & cattiuo non è uer mezo : perche il buono è essere, & il cattiuo priuatione. S O. La potentia non m'hai tu detto che è mezo fra l'essere, & la priuatione? P H I. È mezo fra l'essere in atto e perfetto, & fra la total priuatione : ma la potentia è essere appresso la priuatione : & è priuatione appresso l'essere attuale. Onde è mezo proportionale compositiuo della priuatione, & dell'essere attuale, così come l'amore è mezo fra il bello è brutto. et non però fra l'essere, e la priuatione di quello puo cader mezo : perche fra l'habito, e la priuatione di quello non puo esser mezo : perche son contraditorij, che la potentia è habito in rispetto della pura priuatione : & fra loro non cade mezo, & è priuatione, rispetto dell'habito attuale. & così fra loro non è mezo, il quale è fra il bello, & il brutto : ma fra il buono & il cattiuo assoluto, non cade alcun mezo. S O. Mi piace questa diffinitione, ma uorrei sapere perche ogni cosa buona non ha questa gratia? P H I. Nelli oggetti di tutti i sensi esteriori si truouano cose buone, utili, temperate, & dilettabili, ma gratia che diletta, & muoua l'anima à proprio amore (qual si chiama bellezza) non si truoua nelli oggetti delli tre sensi materiali, che sono il gusto, l'odore, & il tatto : ma solamente nelli oggetti de due sensi spirituali, uiso, & audito. onde il dolce & sano cibo, & poto, & il soauo odore, & il salutare aere, & il temperato & dolcissimo atto uenereo, con tutta la lor bontà, dolcezza, suauità, & utilità necessaria alla uita dell'huomo, & dell'animale, non son però belli : però che in

Leone Hebreo.

S

DIALOGO III.

quelli materiali oggetti non si truoua gratia, ò bellezza, ne per questi tre sensi grossi, e materiali puo lasciar la gratia e bellezza all'anima nostra per delectarla, ò muouerla ad amare il bello, ma solamente si truoua nelli oggetti del uiso, come son le belle forme, & figure, & belle pitture, & bell'ordine delle parti fra se stesse al tutto: et belli & proportionati stamenti, & belli colori, & bella & chiara luce, & bel sole, & bella Luna, belle stelle, et bel cielo, però che nell'oggetto del uiso per sua spiritualità si truoua gratia, laquale per li chiari, & spirituali occhi suole entrare à dilettare, & muoue la nostra anima ad amare quello oggetto, qual chiamamo bellezza; & si truoua nelli oggetti dell'audito, come bella oratione, bella uoce, bel parlare, bel canto, bella musica, bella consonantia, bella proportion, & armonia: nella spiritualità delle quali si truoua gratia qual muoue l'anima à delectatione, et amore, mediante il spiritual senso dell'audito; si che nelle cose belle c'hanno delle spirituali, & sono oggetti de i sensi spirituali, si truoua gratia, & bellezza; ma nelle cose buone molto materiali, & nelli oggetti de sensi materiali non si truoua gratia di bellezza; & però, se ben son buone, non son belle. S O. È forse nell'huomo altra uirtù, che comprenda il bello, oltre il uiso, & l'audito? P H I. Quelle uirtù conoscitiue che son piu spirituali che queste, conoscono piu il bello che queste. S O. Quali sono? P H I. L'imaginatione e fantasia che compone, discerne & pensa le cose de sensi, conosce molti atti officij, & casi particolari gratiosi & belli, che muoueno l'anima à delectatione amorosa: & gia si dice una bella fantasia, & un bel pensiero, una bella in-

uentione, & molto piu conosce del bello la ragione intellettuale, laqual cōprende gratie e bellezze uniuersali corporee, & incorruttibili ne i corpi particolari & corruttibili: iquali molto piu muouono l'anima alla delectatione, et amore: come son gli studi, le leggi, le uirtu, e scienze humane: lequali tutte si chiamano belle, bello studio, bella legge, & bella scientia. ma la suprema cognitione dell'huomo consiste nella mente astratta, laqual contemplando nella scientia di Dio, & delle cose astratte dalla materia, si diletta & innamora della somma gratia, & bellezza, che è nel creatore e fattore di tutte le cose: per laquale arriua à sua ultima felicità. Si che l'anima nostra si muoue dalla gratia e bellezza che entra spiritualmente per il uiso, per l'audito, per la cogitatione, per la ragione, & per la mente: però che nelli oggetti di questi per la lor spiritualità si truoua gratia che diletta, & muoue l'anima ad amare: & non nelli oggetti dell'altre uirtu dell'anima per la loro materialità. Si che il buono per essere bello, se bene è corporeo, bisogna che habbia con la bontà qualche maniera di spiritualità gratiosa, tal che passando per le uie spirituali nell'anima nostra, la possi dilettae & muouere à quella cosa bella. Si che l'amore humano, del quale principalmente parliamo, propriamente è desiderio di cosa bella (come dice Platone) & communemente è desiderio di cosa buona (come dice Aristotele). S O. Mi basta questa relatione dell'essentia dell'amore per introductione à parlare del suo nascimento: uegniamo hora à quel ch'io desidero, & soluimi quelle cinque dimande, che t'ho fatto dell'origine dell'amore, P H I. La prima

S ij

DIALOGO III.

tua dimanda è se l'amore nacque, cioè se ha hauuto origine da altri che gli sia causa producente: ouer se è primo eterno da niuno altro prodotto; allaqual rispondo, che è necessario che l'amor sia proceduto da altri, et che in nessun modo possi essere primo in eternità: anzi bisogna cōcedere che siano altri primi allui in ordine di causa. S O. Dimmi la ragione. P H I. Sono assai le ragioni, prima perche l'amante precede all'amore come l'agente all'atto: & così il primo amante bisogna che preceda, e causi il primo amore. S O. Par buona ragione che l'amante debbia precedere all'amore, che amando il produce. onde la persona puo stare senz'amore, & non però l'amore senza persona. dimmi l'altra ragione. P H I. Così, come l'amante precede all'amore, così il precede l'amato, che se non fusse persona, ò cosa amabile prima, non si potrebbe amare, ne sarebbe amore. S O. Ancora in questo hai ragione che come dell'amante, così dell'amato è, che l'amore non puo essere senza cosa, ò persona amabile, ma la cosa amabile potrebbe essere senza amore, cioè senza essere amata; & ben pare che l'amante & l'amato sieno principij, & cause dell'amore. P H I. Che differentia di causalità ti pare, ò sophia, che sia fra l'amante, & la cosa amata, & qual di lor due ti par che sia prima causa dell'amore? S O. L'amante mi par che sia l'agente come padre, & la persona, ò cosa amata, par che sia il recipiente, come quasi madre; che secondo i uocaboli l'amante è operante, et la cosa amata operata: è adunque l'amante dell'amor la prima causa, & l'amato la seconda. P H I. Meglio sai domandare, che soluere, ò sophia: perche è il contrario: perche l'amato è causa agen

te generante l'amore nell'animo dell'amante, e l'amante è recipiente dell'amore dell'amato: di modo che l'amato è il uero padre detto amore che genera nell'amante; che è la madre che parturisce l'amore, del qual fu ingrauidata dall'amato; & il partorisce à simiglianza del padre; però che l'amore si termina nell'amato, qual fu suo principio generatiuo. Si che l'amato è prima causa agente formale, & finale dell'amore, come intero padre, & l'amante è solamente causa materiale, come grauida & parturiente madre. & questo intende Platone, quando dice, che l'amore è parto in bello: & tu sai che il bello è l'amato, del qual la persona amante prima ingrauidata, parturisce l'amore à similitudine del padre bello & amato, & in quello come in ultimo fine il dirizza. S O. Io ero in errore & piacemi saper il uero, ma che mi dirai della significatione de uocaboli laqual m'ha ingannato? che amante uuol dire agente, & amato paziente? P H I. Così è il uero, perche l'amante è l'agente della seruitù dell'amore, ma non della generation sua, et l'amato è recipiente del seruitio dell'amante, ma non della causalità dell'amore. et io ti dimandaro, qual è piu degno, ò il seruitore ò il seruito, l'ubbidiente, ò l'ubbidito, l'offeruante ò l'offeruato? certo dirai che questi agenti sono inferiori à questi suoi recipienti. Così è l'amante uerso l'amato. però che l'amante serue ubbidisce & offerua l'amato. S O. Questo ha luogo nelli amanti men degni che gli amanti; ma quado l'amante in effetto è piu degno che l'amato, la sententia debbe esser cōtraria: che l'amate debbe esser come padre, e superiore dell'amore, e la cosa amata come madre inferiore. P H I. Benche

S iij

DIALOGO III.

sieno delli amanti, che secondo la natura loro son piu eccellenti che gli amati, come il marito della donna quale ama; & il padre del figliuolo, & il maestro del discepulo, & il benefattore del beneficato: & piu in commune il mondo celeste del terreno ilqual ama, & lo spirituale del corporeo, & finalmente Iddio delle sue creature: lequali da lui sono amate: nondimeno ogni amante, inquanto amante, s'inclina all'amato, & se gli aderisce, come accessorio al suo principale: però che l'amato genera, et muoue l'amore, e l'amante è mosso da lui. S O. Et come puo stare ch'el superiore sia inclinato, & accessorio all'inferiore? P H I. Già t'ha detto che quanto ogniuno ama, & fa, è per sua propria perfettione, gaudio, ò diletto: & benche la cosa amata in se non sia cosi perfetta, come l'amante, esso amante resta piu perfetto, quando unisce seco la cosa amata: ò almeno resta con piu gaudio, & diletto. Questa noua perfettione, gaudio, ò diletto che acquista l'amante per unione della cosa amata, ò sia in se stessa piu degna, ò manco degna, il fa inclinato ad esso amato, ma non per ciò lui resta difettoso & di manco degnita, ò perfettione: anzi resta di piu con l'unione & perfettione della cosa amata. in modo che non solamente chi ama alcuna persona è inclinato à quella per la perfettione, ò gaudio che acquista nella sua unione, ma ancora chi non persona, ma alcuna altra cosa ama, per possederla, s'inclina à quella, per quello che auanza in se, quando l'acquista. S O. Intendo questo, ma che dirai quando due hanno amore reciproco, et ogniuno è amante, & amato egualmente? bisogna che concedi che ciascuno di loro è inferiore, &

superiore all'altro, che sarebbe contrarieta. P H I. Contrarieta non è, anzi è uerita, che ciascuno di loro, inquanto ama, è inferiore all'altro: & inquanto è amato, gli è superiore. S O. Sarebbe dunque ciascuno superiore à se stesso? P H I. Ancor questo è uero, che ciascuno amante è superiore à se stesso amato: & se forse un se stesso amasse, saria superiore se stesso amato à se stesso amante: & giat'ho detto quando parlo della communita dell'amore, che Aristotele (secondo uede Auerrois) tiene che Iddio sia motore della prima sphaera diurna qual muoue per amor di cosa piu eccellente, come ciascuno degli altri intelletti mouenti l'altre sphaere: & conciosia che alcuno non è piu eccellente che Iddio, anzi inferiore allui, bisogna dire che Iddio muoua quella somma sphaera per amor di se stesso: & che in Dio è piu sublime lo essere amato da se stesso, che amare se stesso; benche sua diuina essentia consista in purissima unita: secondo che piu largamente allhor da me hai inteso. Adunque se Iddio con sua simplicissima unita ha piu del sommo, & supremo, inquanto è amato da se stesso, che inquanto ama se stesso; tanto piu sarà cio' in altri due amanti reciprocamente, che ogniuno puo essere piu eccellente nell'essere amato, che nell'amare, non pur in altri, ma in se stesso. S O. Gia mi satisfariano le tue ragioni, s'io non uedessi Platone dir chiaramente il contrario. P H I. Che dice egli che sia il contrario? S O. Nel suo libro del conuito mi ricorda ch'ei dice, che l'amante è piu diuino che l'amato: però che l'amante è rapito da diuin furore amando. Onde dice che gli dei son piu grati, e proprij alli amati che fanno cose gradi per gli amatori, che

S iij

DIALOGO III.

alli amatori, per far cose estreme per l'amati. et dà l'esempio di Alceste. ilquale perche uolse morire per il suo amato, gli dei lo resuscitorno, & honororno, ma non il trasmigrorno nelle beate insule, come Achille, pche uolse morire per il suo amatore. P H I. Queste parole che Platone referisce in quel suo Simposio, son di Phedro giouene galante discipulo di Socrate. Qual dice l'amore essere grande Iddio, e sommamente bello, & per essere bellissimo, che ama le cose belle, & essendo l'amore nell'amante come in proprio soggetto habitante dentro del suo cuore, come il figliuolo nel uentre della madre, diceua Phedro, che l'amante per il diuino amore che egli ha è fatto diuino piu che l'amato: ilquale non ha in se amore, ma solamete il causa nell'amante. Onde l'iddio d'amore dà all'amante furor diuino; ilche non dona all'amato, & perciò gli dei son piu fauoreuoli alli amati che seruono suoi amanti (come si mostra d'Achille), che alli amanti, quando seruono suoi amati (come appar d'Alceste). S O. E questa ragione non ti par sufficiente, ò Philone? P H I. Non mi par retta, ne ancor parse giusta à Socrate. S O. Sì, e perche? P H I. Socrate disputante contra Agatone oratore, ilquale ancor teneua amore essere un grāde iddio, & bellissimo, dimostra che amore nō è dio: peroche non è bello: conciosia che tutti gli dei sien belli: & dimostra che lui non è bello, peroche amore è desiderio di bello, & quel che si desidera al desiderante sempre manca: che quel che si possiede, non si desidera. Onde Socrate dice che l'amor non è dio, ma è un gran demone, mezo fra gli dei superiori, & gli humani inferiori: et se ben non è bello come Iddio, non è ancora brutto come gl'in-

feriori, ma mezo fra la bellezza, & la bruttezza, pero-
 che el desiderante, se ben in atto non è quel che desidera,
 è pur quello in potentia, e così, se l'amore è desiderio di
 bello, è bello in potentia, & non in atto, come sono gli dei.
 S O. Che uoi tu inferire per questo, ò Philone? P H I.
 Ti mostro la diuinità consistere nell'amato & non nell'a-
 mante; peroche l'amato è bello in atto come dio, & l'a-
 mante ch'el desia, è bello solamente in potentia, per ilqual
 desiderio, se ben si fa diuino, non però è dio come l'ama-
 to: & però uedrai che l'amato in mente dell'amante è
 honorato, contemplato, adorato come proprio Dio, et sua
 bellezza nell'amante è reputata diuina, sì che niuna al-
 tra se gli puo equiparare. Non ti par dunque ò Sophia
 che l'amato preceda in eccellentia e causalità dell'amo-
 re dell'amante, e sia più degno? S O. Sì certamente, ma
 che dirai tu all'essempio d'Achille, e d'Alceste? P H I. Al-
 ceste che morì per l'amato non fu honorato come Achil-
 le, che morì per l'amante; peroche l'amante è in obligo
 di necessità a seruire il suo amato, come suo Dio, & è co-
 stretto a morire per lui, e non potria fare altramente se
 ama bene; perche già nell'amato è trasformato, & in
 quel consiste sua felicità, & tutto il ben suo hormai non
 è in se stesso. Ma l'amato non è in obligo alcuno all'amā-
 te, ne è costretto dall'amore a morire per lui: e se pur il
 uol far come Achille, è atto libero, e pura liberalità. on-
 de da Iddio debbe essere più remunerato, come fu Achil-
 le. S O. Mi piace questo che dici, ma non mi par da cre-
 dere che se Achille, come era amato, non fusse stato anco-
 ra amante del suo amato, che hauesse uoluto morire per
 lui. P H I. Non negherci già che Achille nō amasse il suo

DIALOGO III.

amante, poi che per lui uolse morire; ma quello era amore reciproco, causato dall'amore che il suo amante hauea uerso di lui; onde rettamente diremo che morì per l'amore, ch'el suo amante gli portaua, che fu la causa prima, e non per quello amore che lui reciprocamente portaua all'amante, che fu causato del primo. S O. Mi piace la ragione che fece meritare piu premio da gli dei Achille, che Alceste; ma come puo stare che l'amato sia sempre Dio dell'amante? che seguirebbe che la creatura amata da Dio sarebbe Dio à Dio, che è absurdo: non solamente da Dio alle sue creature, ma ancora dallo spirituale al corporale, e dal superiore all'inferiore, e dal nobile all'ignobile. P H I. L'amore quale è fra le creature dall'una all'altra presuppone mancamento: Et non solamente l'amor de superiori à superiori, ma ancora quello de superiori à gli inferiori dice mancamento; peroche nessuna creatura è sommamente perfetta, anzi amando non solamente i superiori loro, ma ancora gli inferiori, crescono di perfettione, e s'approssimano alla somma perfettione di Iddio; perche il superiore non solamente in se cresce perfettione in bonificar l'inferiore, ma ancora cresce nella perfettione dell'uniuerso, che è il maggior fine, secondo t'ho detto, per questo crescimento di perfettione in lui, et nell'uniuerso l'amato inferiore ancor si fa diuino nell'amante superiore; peroche in essere amato, partecipa la diuinità del sommo creatore: ilquale è primo e sommamente amato, e per sua participatione ogni amato è diuino; perche essendo lui sommo bello da ogni bello è partecipato, Et ogni amante s'approssima allui amato qual si uolia bello, se ben è inferiore di lui amante: Et con questo

esso amante cresce di bellezze e diuinita, & cosi fa crescere l'uniuerso, e però si fa piu uero amante, & piu prossimo al sommo bello. S O. M'hai risposto dell'amore ch'el superiore ha all'inferiore fra le creature, ma non dell'amore d'iddio à esse creature: nel qual consiste la maggiore forza del mio argomento. P H I. Già ero per dirtelo. Sappi che l'amore, cosi come molti altri atti, & attributioni che di Dio, e delle creature si sogliono dire, non si dicono già di lui, come delle creature, & già t'ho dato essemplio d'alcuni attribuiti, e tu sai che l'amor in tutte le creature dice mancamento ancora ne celesti & spirituali, perche tutti mancano della somma perfettione diuina, & tutti suoi atti, desiderij, & amori sono per approssimarsi à quella quanto possono. è ben uero che ne gli inferiori l'amore non solamente dice mancamento, ma ancora in alcuni di loro dice, & è passione, come ne gli huomini et animali, & ne gli altri, come ne gli elemēti, e misti sensibili dice inclinatione naturale. Ma in Dio l'amore ne passione, ne inclinatione naturale, ne mancamento alcuno dice; conciosia che esso sia libero, impassibile, & sommamente perfetto: al quale nessuna cosa mancare puote. S O. Che dice adunque in Dio questo uocabolo amore? P H I. Dice uolonta di bonificare le sue creature, & tutto l'uniuerso, e di crescere la loro perfettione quanto la loro natura sarà capace, & come già t'ho detto, l'amore che è in Dio, presuppone mancamento ne gli amati, ma non nell'amante, e l'amore delle creature al contrario: benchè della tale perfettione, della qual crescono le creature per l'amore di Dio alloro, ne gode: & se n'allegra, se allegrar si puo dire, la diuinita, & in questo la somma

DIALOGO III.

sua perfettione piu riluce, come gia t'ho detto, et però dice il psalmo; Iddio s'allegra con le cose che fece, & questo augumento di perfettione e gaudio nella diuinita non è in esso Dio assolutamente, ma solamente per relatione à sue creature. onde, come t'ho dichiarato, non mostra in lui assolutamente alcuna natura di mancamento, ma solamente il mostra nel suo essere relatiuo, rispetto di sue creature. Questa perfettione relatiua in Dio è il fine del suo amore nell'uniuerso, & in ciascuna delle sue parti, et è quella cō laquale la somma perfettione d'Iddio è sommamente piena, e questo è il fine dell'amore diuino. e l'amato da Dio, per ilquale ogni cosa produce, ogni cosa sostiene, ogni cosa gouerna, & ogni cosa muoue, & essendo in essa simplicissima diuinita necessariamente principio e fine, amante & amato, questo è piu diuino della diuinita come ogni amato del suo amante esser suole. S O. Questo mi piace & ben sono satisfatta della precedentia dell'amante all'amato, nella productione dell'amore, e questo mi basta per la prima dimanda che t'ho fatta, se l'amore nacque, cioè se è genito d'altrui ò ingenito, ch'io ueggo horamai manifestamente che l'amore è prodotto e genito dell'amato e dell'amate, come di padre, e madre. uorrei che mi satisfacessi così della seconda dimanda mia, cioè quando prima nacque l'amore, se forse è ab eterno prodotto, ouero genito d'amati, & amanti eterni, ouero fu in qualche tempo prodotto, & se questo fu in principio della creatione, ouero dipoi, & in qual tempo. P H I. Questa tua seconda dimanda non è poco difficile, & dubiosa. S O. Che ti fa porre in questa piu dubbio che nella prima? P H I. Però che il primo amore à gli huomini

è manifesto esser quel diuino, per il quale il mondo fu da Dio prodotto, e quel pare che sia l'amore che prima nacque. Essendo adunque dubbioso appresso gli huomini di molti migliara d'anni in qua, il quando fussi prodotto il mondo, resta dubbioso il quando nacque esso amore. SO. Di una uolta il dubbio che è stato fra gli huomini nel quando il mōdo è stato prodotto, & intenderemo il dubbio che cade nel quando l'amore nacque, & poi che sarà conosciuta la dubitatione, alla solutione trouerai più presto la uia. PHI. Tel dirò. Concedendo tutti gli huomini ch'el sommo Dio genitore, et opifice del mōdo sia eterno, senza alcun principio temporale, sono diuisi nella production del mondo, se è ab eterno, ò da qualche tēpo in qua. Molti de philosophi tengono essere prodotto ab eterno da Dio, e non hauer mai hauuto principio temporale: così come esso Dio non l'ha mai hauuto, & di questa opinione è il grande Aristotele, & tutti i peripatetici. SO. Et che differentia sarebbe dunque fra Dio e'l mondo se ambi dui fussero ab eterno? PHI. La differentia fra loro restarebbe pur grande, perche ab eterno Dio sarebbe stato produttore, & ab eterno il mondo sarebbe stato prodotto; l'uno causa eterna, e l'altro effetto eterno. ma gli fideli, e tutti quelli che credeno la sacra leggie di Moises, tengono ch'el mondo fosse non ab eterno prodotto, anzi di nulla creato in principio temporale, & ancora alcuni de philosophi par che sentino questo. de quali è il diuino Platone, che nel Timeo pone il mondo essere fatto, & generato da Dio, prodotto del Chaos che è la materia confusa, del quale le cose sono generate: & benche Plotino suo seguace il uoglia rinolgere all'opinione dell'eternità del

DIALOGO III.

mondo, dicendo che quella Platonica genitura et fattione del mondo s'intende essere stata ab eterno, pure le parole di Platone par che ponghino temporal principio, & così fu inteso da altri chiari Platonici. è ben uero che lui fa il Chaos, di che le cose sono fatte, eterno, cioè eternalmente prodotto da Dio: laqual cosa non tengono gli fideli; perche loro tengono che fino allhora della creatione solo Dio fosse in essere senza mondo, & senza chaos, & che l'onnipotentia di Dio di nulla tutte le cose in principio di tempo habbia prodotto: che in effetto non par già chiaramente in Moises ch'el ponga materia coeterna à Dio.

S O. Sono adunq; tre opinioni nella productione del mondo da Dio; la prima d'Aristotele, che tutto il mondo fu prodotto ab eterno; la seconda di Platone, che solamente la materia, ò Chaos fu prodotto ab eterno, ma il mondo in principio di tempo, & la terza delli fideli, che tutto sia prodotto di nulla in principio di tēpo. hor mi potrai forse dire ò Philone le ragioni di ciascuno di loro. P H I. Ti dirò qualche cosa in breue, che la sufficientia saria molto longa. al Peripatetico pare che le cose create nel mondo sieno di sorte, che alla natura loro repugni hauer hauuto principio, & l'hauer fine: come è la materia prima, la continua generatione, & corruttione delle cose, la natura celeste, il moto massimamente circolare, & il tempo.

S O. A che modo alla natura di queste cinque cose repugna l'hauer hauuto principio? perche essa materia prima con la generatione e corruttione non potria essere stata di nuouo? e perche il cielo e'l moto suo circolare, et il tēpo, che da quel procede, nō potria hauer hauuto principio temporale? P H I. Poi che uoi riconoscere la ragio

ne di questo, sarà bisogno dirtela, se bene qualche cosa diuertiremo dal proposito. La materia prima, dice Aristotele, non potria essere di nuouo fatta, perche tutto quel che si fa, di qualche cosa bisogna che si facci, che tutti concedono che di niente nessuna cosa farsi possa: et se la materia prima fusse stata fatta, di qualche altra cosa sarebbe fatta, & quella sarebbe materia prima, & non questa, & non possendo andare questo processo in infinito, bisogna dare una materia ueramente prima, & non mai fatta; dunque la materia prima è eterna, & così la generatione, & corruttione che di lei si fa, perche essendo la materia prima d'imperfetto essere, bisogna che sempre esista sotto qualche forma sostantiale: & la generatione del nuouo, è corruttione del presistente; onde bisogna che ad ogni generatione preceda corruttione, & ad ogni corruttione generatione: perche la generatione del pollo, è per corruttione dell'uouo. è dunque la generatione, & corruttione della cosa eterna, senza principio: di sorte, che ogni uouo nacque di gallina, & ogni gallina d'uouo, & nessuno di loro fu assolutamente primo. Il cielo da se pare eterno, perche se fusse generato saria ancora corruttibile, & corruttibile non puo essere, perche non ha contrario, come gli elementi & gli composti da quelli, & la corruttione uiene dalla superatione del contrario, & la generatione ancora è mouimēto da un contrario in un'altro, et mostrasi ch'el cielo non ha contrario, perche è impassibile immutabile in sustantia, e qualita, e sua tonda figura fra tutte l'altre figure sola è priua di cōtrarieta. Per cōseguēte al moto circolare repugna l'hauere principio;

DIALOGO III.

perche come la figura circolare, quale è la celeste, nõ ha principio, & ogni ponto in lei è principio & fine; così il moto circolare è senza principio, & ogni sua parte è principio, e fine, ancora nel primo moto: perche s'ei si generasse, la generatione sua, che è moto, saria primo del primo: ilche è impossibile. & nõ si possendo dare processo in infinito ne moti generati, bisogna uenire à un primo moto eterno. ancora il tempo qual segue il primo moto, peroche è numeratione del antecedente, & succedente del moto, bisogna che sia eterno come lui: perche in effetto è fine del tempo passato, & principio del uenturo: onde non si puo assegnare instante, che sia primo principio. E' adunque il tempo eterno, senza hauer mai principio. SO. Intendo le ragioni che mossero Aristotele à far eterna la materia prima, & i cieli in loro stessi; & la generatione delle cose, & il moto circolare, et il tempo in modo successiuo, una parte dopo l'altra. Ha lui forse altre ragioni senza queste, à prouare l'eternità del mondo.

PHI. Queste che t'ho dette sono le ragioni sue naturali: fanno ancora gli peripatetici due altri ragioni theologici, à prouar ch'el mondo sia eterno, una pigliata dalla natura dell'opifice, e l'altra dal fine dell'opera sua. SO. Fa ancora ch'io intenda questo. PHI. Dicono che essendo l'opifice Dio eterno & immutabile, l'opera, che è il mondo, debbe essere ab eterno fatta ad un modo: perche la cosa fatta debbe corrispondere alla natura di chi la fa: & oltre che il fine del creatore, nella creatione del mondo, non fu altro che uoler far bene; perche dunque questo bene non si debbe hauer fatto sempre? che già impedimento alcuno non possena interuenire nell'onnipotente Dio

Dio

Dio che è sommo perfetto. S O. Nō senza forza par che
sieno queste ragioni del peripatetico, massimamente theo-
logali della natura eterna dell'opifice diuino, & del fine
di sua uolontaria productione. che diranno i Platonici, et
noi tutti che crediamo la sacra legge Mosaica, che pone
la creatione di tutte le cose di nulla in principio di tem-
po? P H I. Noi altri diciamo molte cose in nostra difen-
sione: consentiamo che naturalmēte di niente alcuna co-
sa non si puo fare, ma miracolosamente per onnipoten-
tia diuina teniamo poter si fare le cose di niente: non che
niente sia materia delle cose, come il legno di che si fan le
statue: ma che possa Dio fare le cose di nuouo senza pre-
cedentia di materia alcuna. et diciamo, che se ben il cielo
e la matria prima sono naturalmente ingenerabili et in-
corrutibili, niente dimeno miracolosamente per onnipoten-
tia diuina nell' assoluta creatione furono in principio
creati di nulla: et se bene la reciproca generatione delle
cose, & il moto circolare, et il tempo naturalmente repu-
gnino all' hauer principio, l'hāno pur hauuto nella mira-
bile creatione: però che son cōseguenti della materia pri-
ma, e del cielo: liquali di nuouo furono creati. et quāto
alla natura dell'opifice, diciamo che l'eterno Dio opera,
nō per necessita, ma per libera uolonta et onnipotentia.
laqual cosi come fu libera nella constitution del mōdo nel
numero delli orbi, e delle stelle, nella grādezza delle sphe-
re celesti, & elementarie, & nel numero, misura, e qua-
lita di tutte le cose, cosi fu libera in uolere dar principio
temporale alla creatione: ben che la potessi fare come
lui eterna. & quanto al fin dell'opera sua, diciamo che se
ben il fin suo nella creatione fu far bene, & appresso di
Leone Hebreo. T

DIALOGO III.

noi il bene è eterno, & piu degno che il temporale, noi
 cosi come non arriuamo à conoscere sua propria sapien-
 tia, non possiamo arriuare à conoscere il proprio fine di
 quella nelle sue opere. & forse che appresso di lui il ben
 temporale nella creatione del mondo precede il ben eter-
 no: però che si conosce piu l'onnipotentia di Dio, & sua
 libera uolonta in creare ogni cosa di nulla, che in ha-
 uerle prodotte ab eterno. perche parrebbe una depen-
 dentia necessaria, come la continoua dependentia della
 luce del Sole: & non dimostraria il mondo essere fatto
 per libera gratia, & splendido beneficio: come dice Da-
 uid, Dixi ch'el mondo per gratia, & misericordia di Dio
 è fabricato. S O. Parrebbe pur maggior possanza far
 una cosa buona eterna, che farla tēporale. P H I. È mag-
 gior forza farla temporale, et eterna tutto insieme. S O.
 A' che modo il mōdo puo esser temporale, & eterno in-
 sieme? P H I. È tēporale per hauer hauuto principio di
 tempo: & è eterno, però che non è per hauer fine, secō
 do molti de nostri theologi. & cosi come riluce la som-
 ma potentia nel principio temporale, cosi riluce l'im-
 menso beneficio nell'eterna conseruatione del mondo, &
 uniuersalmente dirò al Peripatetico della somma sapien-
 tia di Dio, della quale lui cosi puoco puo conoscere, co-
 me potra dimostrare sua intentione il fine, & proposi-
 to di quella: in modo che si puo concludere necessaria-
 mente, come dice il propheta in nome di Dio, piu di
 quanto sono alti i cieli sopra la terra, sono alte le uie
 mie dalle uostre, & i pensieri miei da pensieri uostri.
 S O. Mi bastano le tue ragioni per difendermi dal Pe-
 ripatetico, se bene non per offenderlo, & queste me-

desime pigliara Platone per sua difensione . ma che li mette il porre il Chaos eterno poi che l'onnipotentia di Dio il puo far di nulla , & di lui tutto il mondo , come noi diciamo ? P H I . Si che ne basta che la fede nō sia ofesa dalla ragione , che non hauiamo bisogno di mostrarla , perche allhor scientia sarebbe , & non fede . & basta credere fermamente quel che la ragion non reproua . La materia prima , che fece Platone eterna , fu per porre la creatione mosaica , non nuda di ragione philosophica : perche lui uolse essere , & parere piu presto philosopho , che credulo della legge . S O . Et con qual ragione puo Platone accompagnare la creatione del mondo in principio di tempo , ponendo la materia , ouer chaos eternalmente prodotto da Dio ? & che guadagna in porre il chaos eterno , se mette ch'el mondo sia fatto di nuouo ? P H I . All'ultimo ti rispondero . prima guadagna non contraddir quel detto delli antichi longamente affermato , che di nessuna cosa si puo fare : & se bene lui pone il mondo essere fatto di nuouo , nol pone essere fatto di niente , ma dell'antico & eterno chaos materia , & madre di tutte le cose fatte , & formate : & tu sai che li primi che delli dei fabulosamente theologhizarono , pongono che innanci al mondo fusse solamente il gran Dio Demogorgone col chaos , & l'eternita , quali gli erano compagni . S O . Ha questo detto antico , che di niente nulla si fa , altra forza di ragione , che essere approuato , & concesso dalli antichi ? P H I . Se altra forza di ragion non hauesse non sarebbe cosi concesso , et approuato da tanti eccellenti antichi . S O . Di quella , & lasciamo l'auttorita de uecchi . P H I . Io t'el dirò , e ti seruira nō

DIALOGO III.

solamente per risposta del secôdo membro di tua dimanda, ma al primo ancor insieme con il secondo : & uedrai una ragione qual costrinse Platone à porre non solamente il mondo di nuouo fatto, ma ancora il chaos, & materia del mondo ab eterno prodotto dal sommo creatore. S' O. Fammela intédere, ch'io il desidero. P H I. Vedendo Platone il mondo essere una cômune sustantia formata, e ciascuna delle parti sue cosi essere parte di quella cômune sustantia formata di propria forma, cognobbe rettamente che tâtto il tutto, come ciascuna delle parti era cômposto di una cosa, ò sustantia informe, & à tutti cômune, et d'una propria forma, che l'informa. S O. Ragione hai, di più oltra. P H I. Giudicò che qsta formatione delle cose, cosi del tutto come d'ogniuna delle parti, fusse nuoua di necessita, et nò ab eterno. S O. Perché? P H I. Però che è necessario chel'informe sia stato inanti chel formato : se tu ò Sophia uedi una statua di legno, non giudicarai che prima il legno si trouasse informe di forma di statua, che formato di quella? S O. Si certamete. P H I. Et cosi il chaos bisogna che sia trouato informe, inâci che formato il môdo: si che la formatione del mondo mostra sua nouita, & l'esser fatto di nuouo: & l'informe, che è in quello del qual si fece, mostra non nouita anzi antiquita eterna. seguita adunque & bisogna concedere che cosi come il mondo formato è stato fatto di nuouo, cosi ne bisogna concedere ch'el chaos informe non sia mai stato di nuouo : anzi habbia hauuto essere ab eterno. conoscerai adunque la ragion di quel detto delli antichi, che niente fa niente : perche il fare dice formatione nuoua, & la forma è relatiua all'informe, di che si fa :

che di nullo informe nullo formato si puo fare. E' adunque necessario, che cosi come il formato mondo è fatto di nuouo, cosi l'informe chaos sia ab eterno prodotto da Dio. S O. Se ben ti concederò che il chaos sia stato fatto ab eterno, non però ti cōcederò che sia prodotto da Dio. P H I. Bisogna chel conceda, peroche il chaos è informe et imperfetto, & bisogna assegnarli causa produttiua che sia uniuersalissima forma, & perfettione: cosi come lui è uniuersalissimo informe, et imperfetto: laquale è Dio. S O. Come, Dio ha forma, saria adunque formato, e fatto di nuouo, che è absurdo? P H I. Dio nō è formato, ne ha forma, ma è somma forma in se stessa: dalquale il chaos & ogni parte sua partecipa forma: & d'ambi si fece il mondo formato, & ogni parte sua formata. il padre de quali è quella diuina formalita, & la madre è il chaos, ambo ab eterno. ma il perfetto padre produsse da se la sola sustantia imperfetta madre: e d'ambi son fatti e formati di nuouo tutti li mondani figliuoli, quali hāno con la materia la formalita paterna: si che per questa ragion non uana afferma Platone ch'el chaos è prodotto da Dio ab eterno: & che il mondo con sue parti è fatto, & formato da lui di nuouo nella creatione. S O. Non poco mi piace intendere questa ragione di Platone: ma mi resta cōtra che lui si fonda che l'informe si debbe trouar prima, & senza il formato: laqual priorita, se bene è da cōcedere naturalmente, non si debbe concedere in successione temporale; però che puro informe non puo stare, ne trouarsi senza forma, et la forma è quella, per laquale l'informe si truoua. Onde bisogna, che ò ambi siano ab eterno cioè la forma, & la materia, e tutto il mōdo

T iij

DIALOGO III.

do (come dice Aristotele) oueramente ambi e tutti sie-
no di nuouo creati, come tengano i fideli. Et cosi ad uno
modo, Et all' altro, la materia è prima nell' origine na-
turale : ma non in anticipatione naturale, come si fonda
Platone. P H I. Che la materia tenga priorita naturale
alla forma, come è il soggetto alla cosa, di che è sugget-
to, questo è manifesto : ma oltra ciò bisogna concedere,
che ancora sia prima la materia in tempo, ad ogni tem-
po, e formatione di quella : qual mostra Aristotele. per-
che la materia bisogna che prima in tempo sia in poten-
tia à qual si uoglia forma coeterna in materia, Et atto
in potentia non è altro (come Aristotele dice) che leuar
totalmente la natura della materia, Et della potentia.
S O. Come adunque pone Aristotele il mondo formato
eterno ? P H I. Peroche lui nò pone la materia prima cò-
mune à tutto il mōdo, ma solamente nel mōdo inferio-
re della generatione, Et corruttione. nel qual pone la ma-
teria prima eterna, Et nulla forma allei coeterna, ma
ciascuna nuoua in lei per generatione, Et l' altra rinata
per corruttione : Et pone la successione di molte e diuer-
se forme eterna, con eterna generatione Et corruttione :
ma ciascuno di loro è nuouo generabile, Et corruttibile.
S O. Ne cieli dunque, oue non è generatione, non ponera
Aristotele materia. P H I. A' niſſuno modo uuol che cie-
li, Et le stelle habbino materia ſuſtantiiale, peroche ſel' ha-
ueſſero ſariano generabili, Et corruttibili, come li corpi
inferiori : ma ſolamente ſono corpo eterno, qual è mate-
ria di mouimento, ma nò di generatione. S O. Et Plato-
ne perche non pone la materia eterna informata eter-
na, et ſucceſſiuamente di ſucceſſiue forme ? P H I. A' Pla

tone pare impossibile che corpo formato non sia fatto di materia informe : onde il cielo, il sole, & le stelle che son bellamente formati, afferma esser fatti di materia informe, come tutti li corpi inferiori. S O. Et la materia de celesti è forse quella medesima delli inferiori, ouer altra? P H I. Altra non puo essere che la materia prima ad ogni modo informe, però che non ha perche si possi multiplicare, & diuersificare d'altra : & bisogna che sia una medesima in tutte le composte di materia : & li par giusto che il mondo tutto, cosi come ha un padre commune, ilqual è Dio, che habbi ancora una madre commune à tutte sue parti, qual è il chaos : & il mondo è figliuol di tutti due. S O. Dunque gli angeli, & intelletti puri è bisogno che sieno composti di materia? P H I. Gia fu alcuno delli platonici che disseno chel chaos ha la parte sua nelli angeli, & altri spirituali : però che da in loro la sustantia, laqual si forma da Dio intellettualmente senza corporeita . in modo che gli angeli hanno materia incorporea & intellettuale ; & li cieli han materia corporea incorruttibile successiuamente : & gli inferiori han materia generabile, & corruttibile . ma à quelli che tengono che gl'intelletti sieno anime, & forme del corpo celeste, li basta la materia in compositione delli corpi celesti, & non dell'intelletti, che sono loro anime . S O. Dunque li cieli secondo Platone, sono fatti della materia che siamo noi? P H I. Di quella propria. S O. Come possono adunque essere eterni? P H I. Però Platone afferma che li cieli ancor sono fatti di nuouo di materia informe, coeterna à Dio . S O. Sta bene, ma ancor bisogna che dica che son cor=

T iij

DIALOGO III.

*ruttibili come gl' inferiori, che la materia successiuamen-
 te bisogna che molte uolte s' informi. P H I. Ancor tiene
 che li cieli da se sieno dissolubili : però che ogni cosa fat-
 ta di materia & forma se dissolue. se non fusse l' onnipoten-
 tia diuina, che gli fa indissolubili, se ben da se son solu-
 bili. S O. E tu credi che Dio, che ha fatto la lor natura
 solubile, contradicendo sua natural opera, li facci indis-
 solubili ? che pare una reprobatione di se stesso. P H I. La
 tua obiettion è efficace, pure Platone dice nel Timeo
 che il sommo Dio parlando con li celesti dice loro, uoi
 siate fattura mia, & da uoi dissolubili : ma perche è
 brutta cosa lassar che il bello si dissolua, per mia com-
 municatione siate indissolubili, perche maggiore sono
 mie forze che uostra fragilita. ma io credo che per
 queste parole Platone non ponga li cieli in eterno indis-
 solubili : ma è per mostrare la causa, perche non sono
 successiuamente generabili, & corruttibili, & puoco
 diuturni come gli inferiori, essendo tutti fatti d' una
 medesima materia, che causa la nouita, & dissolutio-
 ne. & dice che quantunque per la loro natura mate-
 riale douerebbero essere cosi, nientedimeno per la loro
 maggiore bellezza formale partecipata grandemente
 da Dio, son molto diuturni. S O. Dunque son li cieli per
 dissolueri, secondo Platone. P H I. Sono. S O. E tu mi
 saprai dire il quando lui si crede? P H I. Quando fini-
 ranno sua natural etate, laquale han limitata, come
 ciascuno delli inferiori corpi, ma molto piu diuturna.
 S O. È alcuno che gli habbi assegnato termine di tem-
 po? P H I. Già li theologi piu antichi di Platone, de qua-
 li lui fu discepolo, diconochel mondo inferiore si cor-*

rompe, & rinuoua di sette millia anni. S O. Et quanto tempo dura corrotto? P H I. Delli sette milia anni gli sei milia sempre il Chaos de gli inferiori corpi germina, & finiti questi dicono che raccogliendo in se ogni cosa, si riposa nel sette millesimo anno: et in quello interuallo s'ingruidi à nuoua germinatione per altri sei milia anni.

S O. E quanti hauiamo noi di questi sette milia anni?

P H I. Siamo secondo la uerita Hebraica, à cinque milia ducento sessanta due, dal principio della creatione, e quando saran finiti gli sei millia anni, si corrompera il mondo inferiore. S O. E ch'el fara corrompere? P H I. La corruttione fara per la superatione d'uno di quattro elementi, massimamente del fuoco, ò forse dell'acqua. S O.

Gli cieli quando si corromperano? P H I. Dicono che corrotto il mondo inferiore sette uolte di sette milia in sette milia anni, si uiene à dissoluere il cielo con tutto il pieno, e torna ogni cosa al Chaos, & alla materia prima. & questo uiene ad essere una uolta, dipoi passati quaranta e noue milia anni. S O. E dipoi come si crede succedino le cose? P H I. Ancora che sia audacia parlare di cose tanto alte & ignote, t'el diro. Si tiene che dipoi che è stato ocioso il chaos per alcuno spacio torni à ingruidarsi della diuinità, & à germinare il mondo, e formarsi un'altra uolta. S O. E questo mondo è stato fatto altre uolte?

P H I. Forse che si. S O. E questa cosa ha hauuto principio mai? P H I. Essendo il chaos eterna madre, la germination sua dell'eterno, & onnipotente padre Iddio poniamo eterna; cioè infinite uolte successiuamente, l'inferiore di sette in sette milia anni, & il celeste con tutto che si ri-

noua di cinquanta in cinquanta milia anni. S O. L'ani-

DIALOGO III.

me intellettuali, e gli angeli, e gli intelletti puri come si truouano in questa corruttione mōdana? P H I. Se nō sono composti di materia e forma, ne hāno parte nel chaos, si truouano separati da i corpi nelle loro proprie essentie, contemplando la diuinita, e se ancora sono cōposti di materia e forma, così come partecipano le sue forme nel sommo Dio padre cōmune, così ancora partecipano sustantia & materia incorporea dal Chaos madre cōmune, come pone il nostro Albenzubron nel suo libro de fonte uite, che ancora loro renderanno la sua parte à ciascuno delli due parenti nel quinquagesimo millesimo anno, cioè la sustantia & materia, al Chaos, ilquale allhora di tutti gli figliuoli le sue porzioni in se raccoglie; e l'intellettuali formalita al sommo Dio padre & datore di quelle, lequali lucidissimamente sono cōseruate nell'altissime Idee del diuino intelletto fino al nuouo ritorno loro, nella uniuersal creatione, & generatione dell'uniuerso, che allhora già il Chaos ingrandito della diuinita, germina sustantie materiali informate di tutte le Idee, cioè nel mondo inferiore corporeo, & successiuamente generabile, & corruttibile, nel mondo celeste corporeo, & mobile circularmente, senza generatione & corruttione successiua, nel mondo intellettuale materie sustantiali incorporee, immobili, & ingenerabili, & incorruttibili, auuenga che nel fin del secolo tutti si dissoluiuo, ritornando à i primi parenti, come ti ho detto. S O. S'el cielo con tutto il pieno si dissolue, passati gli quarantanoue milia anni, come costoro dicono, dūque quella ottaua sphaera doue è la moltitudine delle stelle fissè, secōdo la tardita del suo moto, poche circulationi potra fare in tutto il tempo della uita del mōdo, & sua:

perochè secôdo ho già da te inteso, gli astrologi in nò meno di trentasei milia anni dicono che fa una circulatione, alcuni dicono in più di quaranta milia, se la uita sua non è più di quaranta milia, poco più d'una circulatione, potrà fare in tutto il tēpo della uita, che pare strano. PHI. Secondo loro, niente più del tempo d'una sola reuolutione dell'ottaua sphaera dura tutta la uita sua, & del resto del uniuerso: perochè in effetto benchè gli primi astrologi la ponghino in trenta sei milia anni, & altri più antichi in manco, la uerificatione de gli ultimi, alla quale per la più longa esperientia doniamo più fede, pone una circulatione sua in quaranta milia anni precessi: dicono adunque i theologi, che tanto è la uita dell'huomo, quanto sta l'ottaua sphaera à far una circulatione, & fatta essa, cò tutto il resto si dissolue, ritornando le forme nella diuinità, & le materie nella madre Chaos. ilquale riposando mille anni, se ringrauidà dell'intelletto diuino, informato di tutte le Idee sue, un'altra uolta: dipoi di cinquāta milia anni, ritorna à germinare il cielo, & la terra, et altre cose dell'uniuerso. & già gli astrologi signādo questo, dicono che girando l'ottaua sphaera una uolta, ritornano tutte le cose, come nella prima. SO. Consona adunque l'astrologia al detto di questi theologi, ma dimmi se così come la duratione, & dissolutione del tutto consegue alla circulatōe dell'ottaua sphaera, come quasi causate da quelle, se la duratione, e corrutione del mondo inferiore, che è di sette milia in sette milia anni, è forse causata da qualche corso celeste. PHI. Si che è causata dalli corsi della medesima ottaua sphaera del suo moto da accesso, e recesso, ilquale fa di sette milia in sette milia anni, sette uolte

DIALOGO III.

in tutta la sua circulatione, ciascuno de quali fa dissolue
re, e rinouare il mōdo inferiore, e quādo uiene al settimo,
si dissolue il celeste, dipoi di quarātanoue millia anni, che
è sette uolte sette, come t'ho detto. S O. Non è poca di-
mostratione questa cōcordanza d'astrologia. ma dimmi,
questi astrologi hanno hauuto questo per ragione solamē
te, ò per disciplina autentica? P H I. Già t'ho detto che
à porre il mōdo corruttibile, credeno essere accompagna-
ti da ragione, ma nella limitatione de tempi, oltra l'astro-
logica euidētia, difficile saria trouare ragione philosophi-
ca, ma l'uno, e l'altro dicono hauere per diuina discipli-
na non solamēte da Moises datore della legge diuina, ma
fin dal primo Adam, dal quale per traditione à bocca, la
quale nō si scriuea, chiamata in lingua Hebraica caballa,
che uol dire recettione, uenne al sapiēte Enoc, e da Enoc
al famoso Noe: ilquale dopo il diluuio per sua inuentio-
ne del uino fu chiamato Iano, perche Iano in hebraico
uol dir uino, & il dipingono con due faccie riuerse, per
che hebbe uista innanci il diluuio, & dipoi. costui lasciò
questa con molte altre notitie diuine, e humane al piu sa-
piente de figliuoli Sem, & al suo pronepote Heber, liqua-
li furono maestri di Abraam, chiamato Hebreo da He-
ber suo proauo e maestro, & ancora egli uidde Noe, il-
qual morì essendo Abraam di cinquantanoue anni. da
Abraam per successione de Isac e di Iacob, & di Leui uē-
ne la tradition secondo dicono alli sapienti de gli Hebrei
chiamati Cabalisti, liquali da Moise dicono per reuelatio-
ne diuina esser confirmate, non solamēte à bocca, ma nel-
le sacre scritture in diuersi lochi significate con proprie,
& uerisimili uerificationi. S O. Se nelle sacre lettere di

Moise, con qualche color di uerita queste cose che hãno si-
gnificato, e sono di maggiore efficacia, à me piaceria che
le dichiarasse. P H I. Ti dirò cioche dicono, il che non ti
persuado che tenghi, peroche l'euidentia loro nelli testi nõ
è chiara, ma figuratiua, & io in questo sarò solamente p-
compiacerti narratore, benchè dal proposito ci allarghia-
mo alquanto. Moises, come sai, dice che Iddio creò il mon-
do in sei giorni, e nel settimo si riposo d'ogni opera, in me-
moria del quale comandò à gli Hebrei che in sei di faces-
sero opera, & nel settimo riposassero d'ogni lauoro. que-
sti Theologi dicono che questi di diuini della creatiõe del
mondo inferiore, s'intende per ciascuno de mille anni, co-
me dice Dauit, che mille anni nel cospetto di Dio, sono un
di, adunque gli sei di naturali dell'opera della creatione
di Dio, hãno uirtu di sei milia anni di duratione germi-
natiua mondo inferiore, & il settimo di di quiete ha da-
to al Chaos senza opera germinatiua nel mondo inferio-
re; ancora nelli riti de gli Hebrei debbeno cõnumerare
da il di che uscirono d'Egitto sette settimane che sono qua-
rantanoue di, & il quinquagesimo di fanno la festa del-
la data della legge, che la diuinita si uolse cõmunicare à
tutti in cõmune, dice che significa le sette reuolutioni del
mondo inferiore, in quarantanoue milia anni, et la nuo-
ua cõmunicatione di tutto l'uniuerso, e dicono non sola-
mente significare questo Moises nel numero de serui, ma
ancora hauerlo significato in numero di anni, uno anno
per mille; perche il grãde anno celeste appresso gli astro-
logi è mille anni; onde Moises cõmanda in le leggi, che
sei anni si debbi lauorare la terra, & il settimo lasciarla
ociofa senza lauoro, & proprieta alcuna, e dicono signifi-

DIALOGO III.

care la terra, il chaos, il quale gli Hebrei sogliono chiamare terra, & ancora gli Caldei, & altri gentili, & significa ch'el Chaos debbe essere in germinatione delle cose generabili sei milia anni, & il settimo riposare con tutte le cose confuse comunemente senza proprieta alcuna, & cosi comanda Moises in questo settimo anno, che si debbino relasciare gli debiti, & gli oblighi delle possessioni, e tornare ogni cosa al suo primo; onde chiamano questo settimo anno scemita, che vuol dire relaxatione, che significa la relaxatione delle proprieta delle cose nel settimo migliaio d'anni, & la sua reditione nel Chaos primo. & questa scemita è come il sabbato ne giorni della settimana. dice ancora Moises che quando saranno passate sette scemita, che sono quarantanoue milia anni, si debba fare il quinquagesimo anno Iobel, che in latino vuol dire Iubileo, & reditione, ancora. peroche in quello anno haueua ad essere la perfetta quiete di tutte le cose, cosi terrestri, come negociatiue, & ogni seruo tornaua in liberta, ogni sorte d'obligo era soluto; la terra non era laurata, gli frutti erano communi, & ogni possessione, non ostante qual si uoglia uinculo, tornaua al suo primo padrone, chiamauasi anno di liberta. il testo dice, nell'anno del Iubileo ciascuno tornara alla sua origine, e radice, la liberta si bandira nella terra, di sorte che in quell'anno, le cose passate erano estinte, & principiaua mondo nuouo per cinquanta anni, come il passato, ilqual Iubileo dicono che significa il quinquagesimo migliaio d'anni nel quale tutto il mondo si rinnououa; cosi il celeste come l'inferiore. molte altre cose ti potrei dire in ciò, ma questo ti debbe bastare per darti qualche notitia della positione di questi

theologi, & occasione della loro audacia, nella limitatio-
 ne de tempi, & uita del mondo. S O. Come possono ti-
 rare Moises alla sua opinione, ilquale chiaro dice, che in
 princio creò Dio il cielo, & la terra, che pare porre in
 sieme la creatione del Chaos con tutto il resto. P H I.
 Leggiamo nel testo altrimenti. questo uocabolo, in prin-
 cipio, in Hebraico puo significare innanci: dirai adunque
 innanci che Dio creasse, & separasse dal Chaos il cielo,
 & la terra, cioè il mondo terrestre, & celeste, la ter-
 ra cioè il Chaos era inane e uacua, & piu propriamen-
 te dice, perche dice era confusa, & roza, cioè occul-
 ta, & era come un abisso di molte acque tenebroso, so-
 pra ilquale soffiando il spirito diuino, come fa un uen-
 to grande sopra un pelago, che illucida le tenebrose in-
 time, & occulte acque, cauandole fuore cō successua in-
 undatione. Così fece il spirito diuino, che è il sommo intel-
 letto pieno de Idee, ilquale communicato al tenebroso
 Chaos, creò in lui la luce per estratione delle sustantie oc-
 culte illuminate dalla formalita Ideale: & nel secondo
 di puose il firmamento, che è il cielo, fra l'acque superio-
 ri che sono l'essentie intellectual, lequali sono le supreme
 acque dell'abissato Chaos, & fra l'acque inferiori: cioè
 essentie del mondo inferiore generabile, & corruttibile.
 & così diuise il Chaos in tre mondi, intellettuale, celeste,
 & corruttibile. dipoi diuise l'inferiore de gli elementi
 dell'acqua, & della terra, & discoperta la terra la fece
 germinare, herbe, arbori, & animali terrestri uolanti, et
 natanti. & dipoi nel sesto di, nel fin di tutto, creò l'huo-
 mo. & in questo modo sommariamente detto intēdeno il
 testo questi della creatione Mosaica, & credeno denotare

DIALOGO III.

ch'el Chaos fusse innanci la creatione confuso, & per la creatione diuiso in tutto l'uniuerso. S O. Mi piace ueder ti fare Platone Mosaico, & del numero de Cabalisti, e bastami questo per notitia, come dici; poi che ne assoluta ragione, ne terminata fede mi costringe à queste tali credulita. ma dimmi, cō queste loro positioni possono forse piu ragioneuolmente soluere gli sopra detti argumēti d'Aristotele, che gli fideli: liquali credeno la creatione del mōdo una uolta sola. P H I. Aristotele medesimo confessa che la positione che pone innanci di questo mondo esserne stato un' altro, & dopo questo hauerne ad essere un' altro, & così sempre in continua successione fatti tutti di mano eterna, & è piu ragioneuole che l'opinione che pone questo mondo hauer hauuto principio, & innanci di esso nō essere alcuna cosa, peroche quella pone ordine successiuo eterno nella generatione del mondo, e concede che di nulla non si fa cosa alcuna, e questa altra non lo significa; si che contra quella opinione non hāno loco gli piu forti delli suoi argumenti, come quel che di nulla niente si fa, & che la materia prima non puo essere di nuouo fatta, ò generata; peroche quelle propositioni concede, & presuppone esso Platone, come ancora quelli due argumēti theologali dell'opera diuina, che debbe essere eterna, come lui opifice. e così ch'el fin dell'opera sua, ilquale è buo no debbe essere eterno: lequali ambo propositioni Platone cōcede quāto è p parte dell'agēte diuino. Ma dice Dio largire la sua eternita à q̃llo che è capace di fruir la, come è l'intelletto, nel quale sono le Idee, & la materia prima, la quale è il Chaos: poche l'uno è puro atto, e forma, e l'altro è pura potentia, & materia al tutto informe, l'uno è padre

è padre uniuersale di tutte le cose, et l'altro madre comune à tutti. Questi solamente hāno possuto partecipare l'eternità diuina, essendo da lui stati ab eterno prodotti; ma li figliuoli loro, liquali mediante questi dui parenti, sono da Dio fatti, & formati, come è tutto l'uniuerso, & ogniuna delle sue parti, non sono capaci di eternità: pero che ogni fatto è formato, cioè composto di materia del Chaos, & di forma della Idea intellettuale, & bisogna che habbino principio, & fine temporale, secondo di sopra t'ho detto. Si che l'opera, & il fine nella productione diuina furono eterni nelli primi parenti del mondo, ma non in esso mondo formato singulare. & furono eterni nella successione eterna di molti mondi, così come esso Aristotele pone nel mondo inferiore, che nessuno delli suoi indiuidui è eterno, & che la generatione, & la prima loro materia è eterna. S O. Veggo bene la solutione delle ragioni theologali d'Aristotele, & della prima delle naturali, ma come soluera Platone l'altre quattro naturali? P H I. Platone non concede ad Aristotele chel Chaos si possi trouare senza forma, anzi dice che hauendo longo tempo germinato raccoglie in se tutte le cose, & s'acqueta con quelle per certo intervallo di tempo, ingrauidandosi delle Idee, tanto fin che poi ritorna à figliare, & germinare di nuouo l'uniuerso. & concede che la generatione è eterna in molti modi successiui, ma non in uno del cielo, che la contrarietà per laqual si dissolue, è l'essere formato, fatto, & composto di materia & forma: perche ogni tale bisogna che si dissolua, & così cessa il suo circolare moto. Benche il moto in uniuersale sia eterno per eterna germinatione

Leone Hebreo.

V

DIALOGO III.

successiua del Chaos, & quanto al tempo dice che è eterno, non per il moto del cielo, ma per il moto eterno generatiuo del Chaos successiuamente. S O. Mi piace non poco la solutione delli argomenti d' Aristotele, per parte di Platone, & assai m'hai mostrato la productione del mondo, secondo tutte tre l'opinioni, d' Aristotele l'eternità d'uno sol mondo, di Platone l'eternità successiua di molti mondi, l'uno dopò l'altro; de' fedeli la creatione di uno sol modo, & d'ogni cosa. hor mi parrebbe già tempo di tornare al nostro proposito dell'amore, & che mi respondessi alla seconda dimanda, del quando l'amor nacque, & qual fu il primo amore. P H I. Il primo amor è quello del primo amante nel primo amato. Ma conciosia che nessuno di questi mai non nascesse, anzi ambi sieno eterni, bisogna dire ancora che l'amore loro, che è il primo amore, mai non nascesse, anzi sia come quelli eterno, & da tutti due ab eterno prodotto. S O. Dimmi quali sono il primo amato, & il primo amante, che conoscendo il loro amore, saprò qual è primo amore. P H I. Il primo amante si è Dio conoscente & uolente: il primo amato è esso Dio sommo bello. S O. Adunque il primo amore si è di Dio à se stesso. P H I. Sì certamente. S O. Molte cose ne seguitarieno da questo assurde, e contrarie; Prima che la semplicissima essentia diuina fusse partita in parte amata, & non amante; & in parte amante, & non amata. Seconda, che Dio amante sarebbe inferiore à se stesso amato, che, secondo m'hai mostrato, ogni amante, in quanto amante, è inferiore al suo amato: perciò che se l'amore è desiderio d'unione (come hai detto) Dio amando desideraria unirsi con se stesso, &

essendo sempre una cosa con se stesso, ei sarebbe porre che Dio mancasse di se stesso: ilquale amore presuppone mancamento, & molti altri inconuenienti simili ne seguirebbono, liquali non mi allargo à dirti, perche à te, & ogniuno che ha inteso le conditioni che hai poste nell'amore saranno manifesti. P H I. Non è lecito ò Sophia parlare dell'amore intrinseco di Dio amante, & amato, con quella lingua, & quelli labbri, con liquali sogliamo parlare delli amori mondani. Non fa diuersita alcuna in lui l'essere amato, & amante, ma piu presto fa questa intrinseca relatione la sua unita piu perfetta, & semplice: perche la sua diuina essentia non sarebbe di somma uita, se ne reuerberasse in se stessa della bellezza, ò sapientia amata il sapiente amante, & d'ambi due l'ottimo amore. & cosi come in lui il conoscente, & la cosa conosciuta, & la medesima cognitione sono tutti una medesima cosa, benché diciamo chel conoscente si fa piu perfetto con la cosa cognita, & che la cognitione deriuì da tutti due; cosi in lui l'amante, & l'amato, & il medesimo amore è tutto una cosa: et bēche li numeriamo tre, e diciamo che dell'amato s'informa l'amate, & d'ambi due (come di padre & madre) deriua l'amore, tutto è una semplicissima unita, & essentia, ouero natura per nissun modo diuisibile, ne multiplicabile. S O. Se in lui non è altro che pura unita, donde uiene questa trina reuerberatione, della quale ragioniamo? P H I. Quando la sua pura chiarezza s'imprime in uno specchio intellettuale fa qlla trina reuerberatione, che hai inteso. S O. Adūque sarebbe falsa, & mendace questa nostra cognitione di lui, poi che il puro uno fa tre. P H I. Falsa non è, però che il no-

DIALOGO III.

stro intelletto non può comprendere la diuinità, che in infinito l'eccede nella sua propria natura intellettuale. e tu non chiamerai già mendace l'occhio, ò lo specchio, se non comprende il Sole con la sua chiarezza, & grandezza; & il fuoco con la sua grandezza, & ardente natura. però che gli basta riceuerle, secondo la capacità della natura dell'occhio, ò dello specchio, & questo li fa recettore fedele, se bene non può conseguire tutta la natura della cosa riceuuta, così al nostro specchio intellettuale gli basta riceuere, & figurare l'immensa essentia diuina, secondo la capacità della sua intellettual natura: se bene in infinito se gli equipera, & è deficiente della natura dell'oggetto. S O. Si per non poter pigliare tanto quanto è l'oggetto, ma non per fare del puro, uno tre. P H I. Anci non possendo comprendere la pura unita del diuino oggetto, la moltiplica relatiuamente, & riflessiuamente in tre, che una cosa chiara, & semplice non si può imprimere in altra men chiara di lei, se non moltiplicando la sua eminente lucidita in diuerse men chiare luci. mira il Sole, quando s'imprime nelle nubi, & fa l'arco con quanti colori si transfigura nelle recipienti nubi, ò in acque, ouero in specchio: & essendo egli una semplice chiarezza senza color proprio, anzi eccedente, & continente tutti li colori, così la formalita diuina, una & semplicissima, non si può transfigurare, se non con reuerberante luce, & moltiplicata formalita. S O. Et perche il nostro intelletto fa di uno tre, & non altro numero? P H I. Peroche uno è principio de numeri, perche uno dice prima forma, & due prima materia, & il tre il primo ente composto

di tutti due. & come che nostro intelletto sia in se tri-
no e primo composto, non può comprendere l'unita sen-
za trina relatione, non che facci dell'uno tre, ma com-
prende l'una sotto forma trina, & giudica che nel-
l'oggetto diuino l'unita sia purissima, laquale in som-
ma simplicita contiene la natura dell'amato, dell'aman-
te, & dell'amore senza multiplicatione, & diuisione
alcuna: cosi come la luce del Sole contiene tutte l'essen-
tie delle luci, & colori particolari, con una semplice,
& eminente chiarezza. ma che in lui riceua quella a-
morosa unita sotto forma trina d'amato, amante, &
d'amore, tutti tre in uno, & questo è solo per la bassez-
za, & incapacita di esso intelletto recipiente. & con que-
sto ò Sophia saldarai tutti gli tuoi dubbij, & ogni al-
tro che occorrere ti potesse nell'amore intrinseco de Dio
amante, in Dio amato. S O. Mi pare intenderti: ma se
puoi alquanto dichiararmi piu come in Dio sia una me-
desima cosa l'amato l'amante, & l'amore, mi sarebbe
piu satisfattione. P H I. Così come l'intelligente, & la co-
sa intesa, & l'intelligentia tanto son diuisi, quanto sono
in potentia, & tanto sono uniti, quanto sono in atto, cosi
l'amato l'amante, & l'amare tanto sono tre & diuisi,
quanto sono in potentia: e tanto sono una medesima
cosa & indiuisa, quanto sono in atto. se l'essere in atto
li fa uno & indiuisibili, adunque essendo nel sommo, &
purissimo atto diuino, sono uno in semplicissima, & pu-
rissima unita, & in ogni altro atto inferiore, l'unita lo-
ro non è cosi pura, et nuda della trina natura amorosa,
et intellettuale. S O. Mi piace grandemente questa astraz-
tione, ma mi resta incontra questo, che se bene ti consen-

DIALOGO III.

tirò chel nostro intelletto pigli l'unita diuina, laqual simplicissimamente eccede, & contiene tutte tre le nature amatorie, amato, amante, & amore, sotto forma trina relatiua: non ti consentirò però che pigli che l'una di queste tre nature dependa dall'altre, cioè l'amate dall'amato, & che la terza, che è l'amore, nasca di queste due prime, come di padre, & madre, secondo hai detto: però che ogni productione, & nascimento è alienissimo, & contrario alla simplicissima unita diuina. P H I. Ancor sotto questa forma productiua non solamente è lecito, ma bisogna che l'unita diuina in noi s'imprima, però che così come bisogna che nel nostro intelletto si moltiplichi uno in tre, così bisogna che in lui habbi successione quella trina natura: che altramente resterebbero tre nature diuise, & non una sola: & ancora sarebbe il nostro intelletto mendace: & non può figurarsi l'unita con multiplicatione, se quella multiplicatione non ritiene l'unita con la productione unitiua: onde io t'ho detto che nella diuinita la mente, ouer sapientia amate ab eterno deriua dalla bellezza amata, & l'amore d'ambi due ab eterno nacque del bello amato come di padre, & del sapiente, ouero amante come di madre; & dico che l'amante fu prodotto non che nascesse, però che non hebbe ambi li parenti necessarij per il nascimento, ma un solo antecessore, come Eua madre fu prodotta dal padre Adam, & il Chaos, & materia madre comune dall'intelletto diuino, che è padre uniuersale, ma l'amore dico che nacque, però che fu prodotto da padre amato, & da madre amante: come tutti huomini di Adam, & Eua, & tutto il mondo dell'intelletto, & della mate-

ria. Da questo che t'ho detto, se uuoi alquanto ò Sophia solleuare la tua mente, uedrai donde uiene la tua productione, & multiplicatione delle cose. S O. Dichiarami ancora questo, che da me non l'intendo. P H I. Del risplendere dell'amata bellezza diuina, l'intelletto primo uniuersale con tutte le Idee fu prodotto, ilquale è dell'uniuerso il padre, & la forma, & il marito, & amato dal Chaos. Et della chiara & sapiente mente diuina amante fu prodotto il Chaos madre del mondo amatrice, & moglie del primo intelletto. & dell'illustre amore diuino, che nacque d'ambi due, fu prodotto l'amoroso uniuerso, ilquale à questo modo nacque del padre intelletto, & della madre chaos. Quanto di questo ti potrei dire che solleuaria l'animo, ma sarebbe troppo discosto dalla nostra intentione, & per il presente basta il detto. S O. Ancor questo uorria che spianassi meglio. P H I. L'huomo è intelligente, & la natura del fuoco è cosa intesa da lui. se sono in potentia, sono due cose diuise, huomo, & fuoco, & la intelligentia, così in potentia è un'altra terza cosa: ma quando l'intelletto humano intende il fuoco in atto, si unisce con l'essentia del fuoco, & è una medesima cosa con quel fuoco intellettuale. & così la medesima intelligentia in atto è la medesima cosa con l'intelletto, & col fuoco intellettuale senza alcuna diuisione. così l'amante in potentia, è altro che l'amato in potentia, & son due persone, l'amore in potentia è un'altra cosa terza, che non è l'amato nell'amante: ma quando è amante in atto, si fa una cosa medesima con l'amato, & con l'amore. poi se tu uedi come nelle tre diuerse nature,

DIALOGO III.

mediante l'atto si fanno una medesima, tanto piu quãdo sono nel sommo atto diuino, che sono una purissima, & semplicissima natura senza alcuna diuisione. S O. Ho inteso da te dell'amore intrinseco di Dio, se bene noi gli applichiamo nascimento, & consentiamo che nacque di esso Dio amante, & amato, nientedimeno quell'amor nacque ab eterno da Dio, & è uno in sua unita eterno in sua eternita. di questo amor non bisogna adunque domandare quando nacque, però che esso medesimo Dio è eterno, che mai non nacque, ma te domando del priuato amor del mondo, dopò questo intrinseco quando nacque. P H I. Il primo amore dopò quello intrinseco uno con Dio, fu quello, per ilquale il mōdo fu fatto ouer prodotto, ilqual nacque quando il mōdo : però che essendo egli causa del nascimento del mondo, bisogna che la causa propria & immediata si truoui quando l'effetto, & l'effetto quando la causa. S O. A` che modo l'amore è causa del nascimento del mondo? P H I. Il mondo, come ogni altra cosa fatta & generata, è generato da due genitori padre e madre, delli quali nõ potria generarsi se non mediante l'amore dell'uno nell'altro; ilquale gli unisce nell'atto generatiuo. S O. Quali sono questi due parenti, ouero genitori? P H I. Li primi parenti sono uno Dio, come gia ti ho detto, & sono il sommo bello, ouero sommo buono (come il chiama Platone) ilquale è uero padre, primo amato, & l'amante è uno con la diuinita, ouero sapientia, ò sia diuisione : laquale conoscendo la sua diuisione, ama e produce l'intrinseco amore, & la prima madre con il padre è una medesima in essa diuinita. Amãdo adũque la diuinita la sua propria bellezza, desiderò produrre

figliuolo à similitudine sua, ilqual desiderio fu il primo amore estrinseco, cioè di Dio al mondo prodotto, ilqual quando nacque, causò la prima productione de primi parenti mōdani, & d'esso mōdo. S O. Quali chiami tu altri parenti del mōdo? P H I. Gli due primi generati da Dio nella creatione del mōdo, cioè l'intelletto primo, nel qual tutte le Idee del sommo artifice risplendano: ilquale è padre formatore, e generatore del mondo, & il Chaos ombroso dell'ombre di tutte le Idee, che contine tutte le essentie di quelle: ilquale è madre del mōdo. mediante li quali due, come primi istrumenti, genitori, tutto il mōdo à similitudine della bellezza, & sapientia ouero essentia diuina Dio come amor desideratiuo creò, formò, e dipinse. fu ancora messo in quella creatione un' altro secondo amore oltra il diuino estrinseco, cioè del Chaos all'intelletto, come dalla moglie al suo marito, & reciproco dall'intelletto allei, come del marito alla moglie: mediante il quale il mondo fu generato. fu ancora un' altro terzo amore necessario nella creatione & essere del mōdo, cioè l'amore, ilquale hāno tutte le sue parti, l'una con l'altra, e con il tutto, secondo largamente t'ho detto, quando parliamo dell'unita dell'amore. tutti questi tre amori nacquero quando il mondo nacque, ouero quando nacquero gli due primi parenti. adunque s'el mōdo è eterno, come uuol Aristotele, questi primi amori nacquero ab eterno tutti con l'intrinseco diuino che è uno con Dio: del quale non bisogna dire, & s'el mōdo & ambi gli suoi parenti sono creati in principio temporale, come noi fideli crediamo, questi tre primi amori nacquero adunque nel principio della creatione successiuamente. peroche nel primo

271 D I A L O G O III.

principio nacque quello amore desideratiuo di Dio alla creatione del mondo, all'immagine della sua bellezza, & sapientia, & secòdariamente fatti gli due primi parenti, nacque il loro reciproco amore, che è il secòdo: & dipoi di tutto il mondo formato con le sue parti nacque il terzo amore del mōdo unitiuo: & se forse il mōdo fusse fatto nel tempo de due eterni parenti, come pone Platone, quel primo amore di Dio, ilqual produsse i primi strumēti, ò parenti del mōdo, cioè l'intelletto, et il Chaos, nacque ab eterno con quelli parenti, gli altri due accompagnati dal diuino nacquero in principio di tempo, quando il mōdo fu fatto, l'uno, cioè quello de due parenti, nacque in principio della fattione del mondo, l'altro unitiuo, in fine della formatione di quello, & quante uolte il mondo fu fatto, tante uolte questi due amori allhora nacquero. si che, secondo ch'è l'opinione della generatione del mondo, bisogna che sieno l'opinioni del quando l'amore nacque. Tu ò Sophia, che sei de fideli, bisogna che credi che l'amore diuino estrinseco, & il mondano intrinseco, che sono gli primi amori dopo Iddio, nascessero quando il mondo fu da lui di niente creato. S O. Del quādo l'amore nacque, mi piace hauer inteso da te, non solamente le diuerse opinioni de saui, ma ancora la sententia fedele alla quale debbiamo appoggiarci. & basta assai per questa secòda dimanda, ueniamo horamai alla terza, e dichiarami s'ei bisogna, oue amore nacque, se forse nel mondo inferiore della generatione, & corruttione, ò nel celestiale del continuo moto, ò nello spirituale della pura intellettual uisione. P H I. Poi che tu m'hai inteso nel passato ch'el primo amore che nacque fu l'amore estrinseco diuino col

quale il mondo da Dio creatore fu creato, manifesto ti
potrà essere che appresso di Dio fusse el doue l'amor nac
que. S O. Questo hauiamo bene in mente: ma io non
ti domando dell'amor diuino intrinseco, ne estrinseco, per
essere piu alto di quello, à che la mia mète può arriuare:
ma ti domando dell'amore mondano. P H I. Et dell'a=
more mondano t'ho detto, ch'el primo fu quel reciproco
amore che nacque fra il primo intelletto, & il Chaos: si
che appresso di loro prima nacque l'amore. S O. Anco=
ra di questo mi ricordo, ma questo amore è piu presto de
gli due progenitori del mondo padre, & madre, secondo
hai detto, che d'alcuna delle sue parti, io uoglio saper del
l'amore che si truoua nel mondo creato, in qual delle sue
parti prima nacque, se nella corruttibile, se nella celeste, ò
se nell'angelica, & in qual parte di ciascuna delle parti.
P H I. Quanto piu distintamente s'esprime la dimanda,
la solutione uiene manco litigiosa. ti rispondo che l'amo=
re prima nacque nel mondo angelico, et che di quello nel
celestiale, & corruttibile fu partecipato. S O. Che ra=
gione ti muoue à dare questa sententia? P H I. Proceden
do l'amore, come t'ho detto, da bellezza, oue la bellezza
è piu immensa, piu antica e coeterna, iui l'amore prima
debbe essere nato. S O. E par che tu mi uoglia inganna
re. P H I. A' che modo? S O. Perche mi dici che oue è
la bellezza iui è l'amore: et già tu m'hai mostrato che
l'amore è doue la bellezza manca. P H I. Io non t'ingã
no, tu sei quella che te stessa inganni: io nõ t'ho detto che
l'amore cõsista nella bellezza, ma che procede da quella,
& che l'amore si truoua oue è la bellezza che il causa,
non che sia in essa bellezza, ma in quello à chi manca,

DIALOGO III.

Et la desidera. S O. Adunque oue la bellezza piu man-
ca iui piu debbe essere amore, Et iui prima nato, Et con-
ciosia ch'el modo inferiore è piu priuo di bellezza ch'el
celeste, Et angelico, iui debbe essere piu copia d'amore, et
iui prima si debbe tenere che nascesse. P H I. Ancora ti
truouo ò Sophia piu sottile che saggia. cosi come la me-
moria delle cose dette ti serue à contradire al uero, uor-
ria che ti seruisse piu presto à trouarlo: non uedi tu, che
nò solamente mancare di bellezza causa amore, Et desi-
derio di quella, ma principalmente quando è preconosciu-
ta dall'amante à chi manca Et giudicata buona, ottima,
desiderabile e bella, allhora la desidera per fruirla, e quã-
to la cognitione di quella è piu chiara nell'amante, tãto
il desiderio è piu intenso, e l'amore piu perfetto. Dimmi
adunque ò Sophia, in chi si truoua questa cognitione piu
perfetta nel modo angelico, ò nel corruttibile? S O. Nel
l'angelico certamente. P H I. Adunque nell'angelico l'a-
more è piu perfetto, Et iui prima hebbe origine. S O.
Si, secòdo il conoscimento è l'amore nell'amante, ragione
hai di porre il suo principio nel modo intellettuale, ma io
ueggo che nò manco presuppone l'amore mancamento di
bellezza, che conoscimento di quella, Et non manco pro-
cede dall'un che dall'altro: anzi pare ch'el mancamento,
sia la prima cõditione nell'amore, e dopo quella la secon-
da è il conoscimento della bellezza che manca, Et sotto
specie di bello è desiderabile. uorria adunque la ragione
che oue il mancamento è maggiore, iui l'amore nascesse,
cioè nel modo inferiore, che se bene iui il conoscimẽto nò
è tanto come nell'angelico, pur il mancamento è mag-
giore, ilquale è il primo nella produzzione dell'amore.

PHI. Se bene il mancamento e la cognitione del bello, sono cause producenti dell'amore, non solamente il mancamento non precede in l'esserne causa la cognitione, ma ancora non è eguale à lei. S O. Come nò? anzi il mancamento bisogna che preceda la cognitione, come la cosa nel l'essere, alla notitia di quella, che prima bisogna che manchi la cosa, ch'ei si conosca il suo mancamento. PHI. E' ben prima il mancamento che il conoscimento in successione temporale, ouero originale; peroche bisogna che manchi, come dici, la cosa prima che si conosca mancare: ma non è prima in principalita dell'essere causa dell'amore: perche il mancamento senza cognitione, nessuno amore, ò desiderio induce di cosa buona, ò bella. Onde tu uedrai gli huomini che sono nudi d'ingegno e cognitione, essere priui dell'amore della sapientia e del desiderio della dottrina: ma quando soprauiene al mancamento il conoscimento del bello, ò buono che manca, quel conoscimento è quello che principalmente induce l'amore, & il desiderio della cosa bella: adunque oue questo conoscimento si troua accompagnato di mancamento di qualche grado di bellezza, come nel modo angelico, iui l'amore nacque, e non nell'inferiore, oue il mancamento abbonda, & il conoscimento manca. S O. Ancora non mi chiamo uinta ne ti uoglio cōcedere ch'el conoscimento ecceda così il mancamento nell'essere causa d'amore, peroche il conoscimento puo stare insieme con la bellezza, anzi nell'uniuerso coloro che hanno piu bellezza, hāno piu cognitione. Qual è piu eccellente bellezza, che la medesima cognitione? si che il conoscimento sta piu presto con la bellezza, che col mancamento di quella, & quanto è maggiore, tātō meno sta

D I A L O G O I I I .

con il mancamento di bello . Adunque oue il conoscimen-
to è grande, come nel mondo angelico, poco mancamen-
to ui puo essere, & per conseguente poco desiderio & a-
more; perche poco desia chi poco mancamento ha. ma nel
môdo inferiore, oue il mancamento è grande, e la cogni-
tione, e bellezza è poca, iui il desiderio, & amore deue es-
sere piu intenso, & prima nato. P H I. Ben mi piace che
l'animo tuo, ò Sophia, non si uogli acquietare fina che la
speculata uerita non gli consuoni d'ogni banda. In que-
sto tuo dubbio tu usi alcune equiuocationi che t'el fanno
parere efficace, dicendo ch'el conoscimento sta insieme cò
la bellezza, e che è quella medesima, e non col mancamen-
to di quella, & dici il uero del conoscimento che è in ha-
bito, che è il piu perfetto, ma non del conoscimento che è
in potentia, di quel che manca. S O. Dichiarami questa
differentia meglio, che nō mi pare intenderla bene. P H I.
Quella è eccellente bellezza che se stessa conosce, & quel-
lo è alto conoscimento, che è di sua propria bellezza, &
questo conoscimento non presuppone mancamento, anzi
habito di cosa bella, che è oggetto del conoscimento, e nel
l'uniuerso quanto la bellezza è piu eccellente, tãto è piu
conoscitua di se stessa, & questo non induce desiderio ne
amore, saluo forse che per riflessione relatiua in se stessa.
È un' altro conoscimento, che l'oggetto suo non è la bel-
lezza che ha il conoscente, ma quello che gli manca, &
questo è quello che genera il desiderio, e l'amore in tutte
le cose che sono dopo il sommo bello. S O. E questo secon-
do conoscimento, poi che presuppone mancamento, & è
di bellezza che manca, nel mondo inferiore, oue la bellez-
za manca, debbe causare piu amore che nel mondo ange

lico, oue il mancamento è poco : perche questa cognitio-
 ne debbe essere proportionata alla bellezza che manca :
 laquale è il suo oggetto. P H I. Questo è il tuo secondo
 inganno . sappi, che come il primo conoscimento habitua-
 le è piu eccellente nel piu bello, e nel mondo angelico piu
 che nell' inferiore, cosi questo secondo conoscimento priua-
 tiuo è maggiore in quelli superiori, che ne gli inferiori ,
 eccetto nel sommo Dio, nel quale non è cognitione alcu-
 na priuatiua; peroche la sua cognitione è di sua somma
 bellezza , alla quale niun grado di perfettione manca .
 S O. Pur nò mi negarai, che à quelli superiori celesti an-
 gelici non manchi meno bellezza che à gli inferiori cor-
 ruttibili , oue il desiderio di quella bellezza che manca,
 debbe essere piu ne poveri inferiori, che ne ricchi angeli-
 ci. P H I. Tu rettamente non concludi : perche non quel-
 lo à chi piu manca di buono, piu desidera quel buono che
 gli manca ; ma quello che piu conosce quel buono che gli
 manca , mira nella diuersita delle cose inferiori : che le
 parti de gli elementi, & le pietre, e metalli , à chi mol-
 ti gradi di bellezza manca , poco , ò niente la desiano :
 perche gli manca conoscimento del ben che gli manca .
 S O. Pur m'hai mostrato che ancora loro hanno amore
 & desiderio naturale. P H I. Sì, ma solamēte à quel gra-
 do di perfettione alloro connaturale : come il graue al
 centro, & il lieue alla circunferētia, & il ferro alla pro-
 pinquata calamita. S O. E nientedimanco non hanno co-
 gnitione. P H I. Già t'ho detto che la cognitione della na-
 tura generate serue loro à dirizzarli nelle sue perfettio-
 ni naturali, senza altra propria cognitione ; onde l' amo-
 re e desiderio loro non è intellettiuo ne sensitiuo , ma so-

DIALOGO III.

lamente naturale, cioè drizzato dalla natura, non da se stesso. e così le piante che sono le manco perfette delli uiui, mancando della bellezza grandemente, perche non la conoscono, nō desiderano di quella, se nō quel poco che appartiene alla sua perfettione naturale, e gli animali sensitiui, à chi molto piu della bellezza e perfettione māca, che à gli huomini rationali, non hāno una minima parte di desiderio, & amore del bene, che à loro manca di quella, che ha l'huomo: peroche la loro cognitione di quella bellezza mancante è poca, & solamente si stende alle loro cōmodita sensitiue: e l'amore loro per essere sensitiuo, nō puo desiare le bellezze intellettuali, che alloro mancano, che sono le piu eccellenti. ancora nelli medesimi huomini, come t'ho detto, quelli che sono d'ingegno piu debile, e manco conoscimento hanno, sono quelli à chi piu della bellezza e perfettione manca, & meno la desiano: & quanto piu ingeniosi, e saui sono, & à chi meno gli manchi de'la bella perfettione intellettuale, piu intensamente l'amano, & piu intensamente la desiano. & però Pittagora gli sapienti chiamaua philosophi, cioè amatori, ò desideratori della sapientia: peroche quel che ha piu sapientia, conosce piu quello che gli manca della perfettione di quella, e tanto piu la desidera, che essendo la sapietia molto piu ampla, e profonda che l'intelletto humano, chi piu nuota nel suo diuino pelago, conosce piu la sua larghezza e profondita, e tanto piu desia di arriuare alli suoi perfetti termini, à lui possibili, e l'acqua sua è come la salata, che à chi piu di quella beue piu sete pone. peroche le delectationi della sapientia nō sono satiabili, come ogni altra delectatione, anzi ogni hora piu desiderabili, & insatiabili.

tiabili . e però Salamone nelli suoi prouerbij, comparando la sapietia dice Cerua d'amore, e Capriola di gratia, l'affettioni sue in abundantia ti diletteranno d'ogn' hora: e nell'amor suo crescerai sempre. Quando Sophia salirai per questa scala al mondo celeste, & angelico, trouerai che quelli che partecipano piu bellezza intellettuale del sommo bello, piu conoscono quanto manca al piu perfetto de creati della bellezza del suo creatore: e tanto piu l'amano, & desiano eternalmente fruire nel maggior grado di participatione, & unione alloro possibile: nella quale consiste la loro ultima felicità. si che l'amore principalmente è in quella prima, & piu perfetta intelligentia creata, per ilquale fruisce unitiuamente la somma bellezza del suo creatore: dalquale egli dipende. e da lui successiuamente deriuano l'altre intelligentie e creature celesti, descendendo di grado in grado, fino al mondo inferiore: delquale solo l'huomo è quello che gli può simigliare nell'amore della diuina bellezza, per l'immortale intelletto, chel creatore in corpo corruttibile li uolse largire. & solamente mediante l'amore dell'huomo alla bellezza diuina s'unisce il mondo inferiore: ilquale è tutto per l'huomo con la diuinita causa prima & fine ultimo dell'uniuerso, e somma bellezza amata e desiata in tutto: che altrimenti il mondo inferiore saria da Dio totalmente diuiso. si che nel mondo creato nella parte angelica nacque l'amore, & di li nelli altri fu participato. S O. Gia in questo s'acquietaria la mente, & concederia che l'amor nascesse prima nel modo angelico, & in quello principalmente hauesse piu forza: se non che mi pare strano porre col minor mancamento di bellezza mag-

Leone Hebreo.

X

DIALOGO III.

glor conoſcimento & deſiderio di ciò che manca, come affermi nel mondo intellettuale: però che (come già ti ho detto) queſte coſe ragioneuolmente deuerébbono eſſere proportionate: & ſecondo il mancamento deuria eſſere il conoſcimento, & il deſiderio della bellezza che manca. & ſe ben tu ò Philone con le tue ſottilità le tiri al contrario, & le tue ragioni non ſi poſſino contradi- re, nientedimeno la conſuſione tua diſproportionante il mancamento dal conoſcimento, & deſiderio di quel che manca, par contraria. P H I. Ancora che habbiamo detto che nel mondo angelico, per eſſer più bello del cor- ruttibile, ſia minore il mancamento della bellezza che nelli inferiori, perche oue la perfettione è maggiore biſogna che la priuatione, & mancamento di bellez- za ſia minore: nientedimeno quando conſiderarai i ter- mini de mancamenti della bellezza, riſpetto dell'amo- re, & deſiderio delquale è cauſa, trouerai che non ſo- lamente il mondo angelico è eguale nel mancamento di quella alli inferiori, ma ancora eccede, & è mag- giore il mancamento ſuo per indurre maggiore deſi- derio, & amore corruttile. S O. Queſto mi par- rebbe più ſtrano ancora. dimmi la ragione della equa- lità de mancamenti d'ambi ei mondi, & ancora (ſ'el ſi può) dell'eceſſo del mancamento dell'angelico, ſo- pra quello del corruttile. P H I. Eſſendo la bellezza del Creatore eccellente ſopra ogni altra bellezza crea- ta, & quella ſola perfetta bellezza, biſogna che tu concedi, che ella ſia la miſura di tutte l'altre bel- lezze, & che per lei ſi computino tutti i mancamen- ti delle perfettioni dell'altre. S O. Queſta ti conce-

dero bene, perche cosi è in effetto, che la bellezza diuina è causa fine & misura di tutte le bellezze create: ma di piu oltra. P H I. Concederai ancora che la bellezza diuina è immensa, & infinita; onde non ha alcuna proportion e commensuratiua con la piu eccellente delle bellezze create. S O. Ancora questo mi par necessario, chel creatore non habbia proportion e in bellezza ad alcuna cosa creata: però alla sua bellezza, sapientia, & ogni altra perfettione, è incomparabile quella che si truoua in ogni creato: ma questo titolo d'infinito che dai alla bellezza, io non l'intendo, però che l'infinità dice dimensione interminata & imperfetta: perche la quantita perfetta ha li suoi termini che la fanno perfetta: & se la bellezza diuina è perfettissima, debbe essere intera con li suoi termini, & non infinita (come dici) tanto piu che finito, & infinito sono conditioni di quantita estensa, ò numerata, laqual non si truoua, se non ne i corpi. & conciosia che la bellezza diuina sia incorporea, & astratta d'ogni passione corporea, non so come si possa dire infinita. P H I. Non t'inganni la proprieta del uocabulo infinito, che significa quantita interminata & imperfetta, dalla quale è molto remota la bellezza diuina: però che noi non possiamo parlare di Dio, e delle cose incorporee, se non con uocaboli alquanto corporci. perche la medesima lingua e prolazione nostra, è in se corporea: ancora dire perfetto, è uocabolo incòpetente alla diuinità, perche uol dire interamente fatto: et nella diuinità non è fattione alcuna: ma uogliamo dire per perfetto che è priuato d'ogni difetto, e che còtiene ogni perfettione, &

DIALOGO III.

uogliamo dire per infinito, che la perfettione, sapientia, e bellezza del creatore Iddio è impropotionabile, & incomparabile ad ogni altra perfettione creata: però che quel che di niente ogni cosa creò, bisogna che ecceda in perfettione le sue creature, che da se son niente, quanto eccede il sommo essere al puro niente: che è eccesso incōmensurabile senza proportionione, ò comparatione alcuna: ilquale noi chiamiamo infinito, benchè in se sia integerrimo, & perfettissimo. Ancora la bellezza, sapientia, essere, & ogni virtù diuina, si chiamano infinite, però che non son contratte ad alcuna essentia propria, nè ad alcuno soggetto terminato: anzi tutte le perfettioni in lui sono astrattissime trascendenti, & infinite; peroche non si finiscono per soggetto & essentia propria, come si finiscono l'essere & la bellezza d'ogni cosa creata per la sua propria essentia. S O. Mi piace intendere à che modo poniamo infinita nelle perfettioni diuine: di oltre adunque come il mancamento della bellezza nel mondo angelico sia eguale à quel del corruttibile. P H I. L'infinito egualmente è lontano da ogni finito, ò sia grande, ò sia piccolo: però così è incōmensurabile per multiplicatione del grande finito, come del piccolo. S O. Questa cosa par ragionevole, pur alla fantasia è strano che un grande non habbia piu proportionione, et approssimatione con l'infinito che uno piccolo: & che nol possa meglio cōmensurare. Dichiarami ti prego questa sententia meglio. P H I. La fantasia non bisogna che impedisca la ragione nelle tali come te ò Sophia; ben uedi che l'infinito è immensurabile d'ogni specie di misura grande, ò piccola, che se di alcuna si misurasse per quella si finireia, & non sarebbe

infinito. onde all' infinito ne mezo, ne terzo, ne quarto, ne altra parte mai si può assegnare: perche per quella si misuraria. è adunque impartibile, indiuisibile, & immensurabile, senza termine, e senza fine, & nessuna cosa finita per grande, & eccellente che sia gliè proportionabile in alcuna specie di proportionone. S O. Dammi qualche effempio, perche meglio la fantasia s'acquieti. P H I. Il tempo, secondo i philosophi, è infinito, ne hebbe principio, ne ha uera mai fine, benche noi fideli teniamo il contrario: ma secondo loro, il tempo per essere infinito è incommensurabile di nessuna quantita di tempo finito, grande ò piccola: onde così è improportionato, & incòmensurabile da un migliaro di anni, come d'un hora: si che nel tempo infinito non men numero di migliaia d'anni si còtiene, et eccede, che d'hore: però che ne l'un ne l'altro può commensurare la sua infinita. Nò negherai adunque, ò Sophia che l'infinito tempo nò meno ecceda, e trapassi d'un migliaro d'anni, che d'una hora. S O. Nò si può negare che l'eccesso dell' infinito nò sia ad un medesimo modo eccesso infinito, tanto del grande quato del piccolo. P H I. Adunque la bellezza diuina che è infinita, non meno eccede la piu bella dell'intelligentie separate dalla materia, che il men bello de corpi corrutibili: essendo ella di tutti misura, e nessuno misura di lei. Tanto adunque m'acca al primo angelo di quella somma bellezza, quanto manca al piu uil uerme della terra. Sono adunque mancamenti eguali, cioè chel mancamento della bellezza d'ogni creatura, rispetto à quella del creatore, è infinito, & l'infinito è eguale all' infinito à modo di dire: benche l'egualità sia conditione del finito. & essendo la bellezza diuina

DIALOGO III.

perfettamente astratta d'ogni soggetto, e propria termi-
 natione, nessuna comparatione tiene con qual si uoglia
 bellezza creata, e terminata: come infinito à finito. S O.
 Mi par necessario che li mancamenti siano equali ad un
 modo: ma mi restano due dubij in questo. Il primo è che
 se egualmente è lontano il mondo angelico, & il corrut-
 tibile dall'immensa bellezza diuina, non deueria essere
 l'uno piu perfetto dell'altro. perche la perfettione delle
 creature par che consista nell'approssimatione al Crea-
 tore, piu o manco. Il secondo è che dici, che nessuna crea-
 tura ha proportione col creatore: e come puo stare qsto,
 conciosia che dice la scrittura che l'huomo sia fatto alla
 imagine, e similitudine di Dio? et gia da te ho inteso che
 il mondo è imagine, e similitudine di Dio. e non è dubbio
 chel mondo angelico è molto piu simile alla diuinita che
 tutto il resto: poi l'immagine debbe essere proportionata
 alla figura, di chi è imagine, & il simulacro à quello di
 che è similitudine: hanno adunque proportione le cose
 create col creatore, però che sono sua imagine. P H I. Li
 tuoi dubbij mostrano ingegno, ma la solutione loro non
 è difficile. se bene la bellezza diuina in se è immensa, &
 infinita, quella portione che uolse partecipare all'univer-
 so creato è finita: laqual si partecipò in diuersi gradi fi-
 niti, à chi piu à chi meno. però che ogni bellezza creata,
 è creata à propria essentia, & terminato subietto, &
 finita per quello. il modo angelico pigliò la maggior par-
 te, dipoi il celeste, dipoi il corruttibile. queste parti son
 proportionate in se, & chi piu ne ha, si dice piu partici-
 patiuo della diuinita, & piu approssimato à quella: nõ
 perche sia piu proportionato all'infinità diuina; però

che tra finito, & infinito non è proportione: ma perche ha sortito piu di grado della bellezza partecipata dal creatore al mondo creato: & restò men terminata men concreata, & men finita in sua propria essentia. si che quando si dice approssimarsi una creatura al suo creatore piu dell'altra, non è perche piu proportionato gli sia, come tu nel tuo primo dubbio intendi; ma perche piu partecipa liberalità de doni diuini: e con questa soluerai il tuo secondo dubbio, che nelle creature è l'immagine, e similitudine di Dio, per quella bellezza finita partecipata dall'immenso bello. perche l'immagine del finito bisogna che sia finita, altramente nõ sarebbe immagine, ma quello di che è immagine, si dipinge, & imagina la bellezza infinita del creatore nella bellezza finita creata: come una bella figura in uno specchio, non però cõmisura l'immagine il diuino imaginato, ma bene gli sarà simulacro similitudine & immagine. può adunque l'huomo & il mondo creato, et prima l'angelico essere immagine, e simulacro di Dio senza hauer proportionem misurabile à sua immensa bellezza, come t'ho detto, onde il propheta dice, à chi somigliate Dio, et qual simulacro comparate ad esso? et in altro luogo dice, à chi m'assomigliate proportionalmente? dice il santo, alzate al cielo gliocchi uostri & uedete chi creò questi, chi produsse et annouerò l'essercito loro: e tutti chiama per nome: per la somma uirtù, et immensa potentia nessun luogo nõ è priuato. mira ò Sophia quãto chiaro questo sauio propheta ne mostrò l'infinita eccellentia, et improportionem, che ha il creatore cõ le creature, ancora cõ le celesti, et angeliche, allequali dice hauer prodotti tutti innumeratamẽte, e ciascuno cõ propria essentia &

DIALOGO III.

nome, et p^{er} la sua onnipotētia, et immēsa uirtu loro hāno
l'essere, e nō son priuati, che da se loro son niente. poi che
cōparatione, ò proportionē può hauere il niente cō quel-
la fontana d'essere, chel niente da se produce in essere, et
in eccellenti gradi di perfettione? Et perō Anna nella
sua oratione dice, nō è alcuno santo como tu Dio, perche
nessuno nō è senza te: uol dire che nō si può cōparare
quello che riceue l'essere, con quello da chi il riceue. S O.
Tu m'hai mostrato l'egualita del mancamento della bel-
leza nel mōdo angelico, e corruttibile, ti resta à mostrar
mi come ancora sia maggior quello dell'angelico, il qua-
le, oltre che è strano, pare che implichi cōtradittione, che
se sono eguali, l'uno nō debbe essere maggior dell'altro.
P H I. La ragion dell'egualita tu l'hai intesa, io t'ho det-
to che ancora è maggiore il mancamento di bellezza nel
mondo angelico, perō che piu il conosce: perche essendo
un mancamento medesimo in due persone, in quella si fa
maggiore che piu il conosce: Et in quella induce mag-
gior desio di ciò che gli manca. quando i civili e signorili
ornamenti egualmente mancano ad un nobile, Et ad un
uillano, in qual di loro fanno maggior mancamento, ò
nel nobile, che conosce il mancamento che gli causano, ò
nel uillano, che nō sa che sieno: e qual piu gli desia? S O.
Nel nobile certamēte, che quel che nō sente nō ha manca-
mento ne desio di quel che gli mēca. P H I. Così, ancora che
quello che mēca dell'infinita bellezza del mōdo cele e cor-
ruttibile sia egualmēte infinito, pur nell'angelico, oue piu
si conosce l'immēsa bellezza che gli mēca, il mēcamēto si
fa maggiore, per incitare maggior desiderio, e produrre
piu intenso amore, che nel mōdo inferiore, onde, se ben il

mancamento rispetto della diuina bellezza è eguale, pure
 per il difetto del conoscimēto il mancamento è minore, et
 il desiderio & amor di quello è piu remisso, si che l'egua-
 lita del mancamento nelli due mondi è per rispetto della
 cosa che manca, che è egualmente infinita. & il piu & il
 manco, è rispetto di quelli à chi manca, secondo che piu
 il conoscono, e piu il desiano, & amano. S O. Assai chia-
 ro intendo come il mancamento della bellezza nel mon-
 do angelico, non solamente è eguale à quello del mondo
 inferiore, ma ancora maggiore; onde con ragione il de-
 siderio, e l'amore è molto piu ardente, intenso, & eccellen-
 te, & con ragione si puo affermare, che inui prima nasces-
 se. ma mi resta l'animo inquieto della dignita del modo
 angelico; peroche essendo il mancamento della bellezza
 imperfettione; oue il mancamento è maggiore, debbe es-
 sere l'imperfettione maggiore. onde seguitaria ch'el mó-
 do angelico, à chi piu manca della bellezza, secondo te,
 fusse piu defettoso, & manco perfetto del corruttibile:
 il che è absurdo. P H. I. Seguitaria l'inconueniente che
 dici, s'el mancamento di bellezza, il qual t'ho detto essere
 maggiore nel mondo angelico, che nel corruttibile, fusse
 mancamento assolutamente priuatiuo; perche questo ue-
 ramente induce difetto in quello in chi egli è, quanto e-
 gli è maggiore: ma io nò ho detto che simil mancamen-
 to sia maggior nel mondo angelico, ma solamente il man-
 camento incitatio, & productiuo d'amore, e desiderio: il
 quale non è difetto nelle cose create, anzi piu presto per-
 fettione. onde ragione uolmēte debbe essere maggiore nel
 módo angelico, che nel corruttibile. S O. La diuersita de
 uocaboli non mi satia, dichiarami queste due maniere di

DIALOGO III.

mancamento, cioè priuatiuo e productiuo d'amore, e la
 differentia che è fra l'uno e l'altro. P H I. Il mancame
 to d'ogni perfettione puo essere in atto solamente, essendo
 pur la potentia di quella, laquale primamente si chiama
 m^acamento, ouer am^ete che manchi atto, e potentia insie
 me, & chiamano questa priuatione assoluta. S O. Dim
 mi l'essempio di tutti due. P H I. Nelle cose artificiali ue
 drai uno legno rozo, à chi manca la forma, & bellezza
 d'una statua d'Apolline, nientedimanco è in potentia à
 quella: però una portione d'acqua, cosi come è priuata
 in atto di forma di statua, cosi ancora è priuata in pot^e
 tia: perche d'acqua nō si puo fare statua come di legno.
 Quel primo mancamento che nō è spogliato di potentia,
 si chiama mancamento: quest'altro à chi ancora manca
 con l'atto la potentia, si chiama assoluta priuatione. e nel
 le cose naturali la materia prima che è nel fuoco, ò nella
 acqua, se ben gli manca la forma, & essentia dell'aere in
 atto, non però gli manca in potentia; perche del fuoco si
 puo far aere, & cosi dell'acqua, nientedimanco gli man
 ca forma di stella, di Sole, di Luna, ouero celeste, nō sola
 mente in atto, ma ancora in potentia; peroche la materia
 prima nō ha potentia, ne possibilia à cielo, ne stella. Que
 sta differentia è nel mancamento della bellezza dal mon
 do angelico al corruttibile, che nelli angeli il mancamen
 to suo è mancamento in atto solamente, ma nō manca in
 conoscimento, & inclinatione: che è come la potentia nel
 la materia prima. & cosi come in quella il mancamen
 to dell'atto gli da inclination, e desiderio à ogni forma,
 di che ella è in potentia, cosi la cognitione, & inclinatione
 angelica alla somma bellezza, qual gli manca, gli da in

tenfissimo amore, & ardentissimo desiderio . questo man-
 camento non è priuatione assoluta, perche chi conosce &
 desia cio che gli manca non è del tutto priuato di quella:
 peroche il conoscimento è uno essere potenziale di quello
 che manca . & cosi è l'amore & desiderio . ma nel mon-
 do inferiore oue non è tal conoscimento, & desiderio di
 questa somma bellezza, con l'atto manca la potentia di
 quella, & tal mancamento è priuatione assoluta, & ue-
 ro difetto, non già conoscitiuo incitatiuo & produttiuo
 d'amore, che quello è perfettione nelle cose create, & nel
 le piu eccellenti, questo mancamento si truoua maggiore,
 cioè piu conoscitiuo, & incitatiuo d'amore che nel cor-
 ruttibile, & il priuatiuo minore . e nel corruttibile è il
 contrario, ch'el mancamento incitatiuo è minore, & il pri-
 uatiuo maggiore : onde egli è manco perfetto, e piu de-
 fettoso. S O. Veggo ben la differentia che è fra il mā-
 camento di bellezza conoscitiuo, et produttiuo d'amore,
 del quale piu si truoua nel modo intellettuale, e quel del
 priuatiuo nudo di cognitione, & amore, del quale piu si
 truoua nel mondo corruttibile : & conosco come l'uno
 importa perfettione , & l'altro difetto : ma mi restano
 tre cose dubbiose, prima ch'el mancamento del mondo in-
 feriore non si puo chiamare assolutamente priuatiuo; pe-
 roche ancora in quello si conosce la somma bellezza , &
 è desiata da gli huomini che sono parte di quello. La se-
 conda, che quel mancamento conoscitiuo & desideratiuo
 della somma bellezza non pare che possi stare con l'esse-
 re in potentia della cosa che manca in atto, come hai det-
 to, peroche la potentia si puo ridurre ad atto, & nessuno
 bello finito puo hauere bellezza infinita: laquale è quel-

DIALOGO III.

la che dici che conosce & desia. La terza che mi par strana, è che Dio in alcuna cosa creata metta conoscimento e desiderio di cosa che gli manchi, & sia impossibile à loro d'acquistare: come sarebbe quello che dici del mondo angelico. soluemi ò Philone questi dubbij, perche meglio mi acquieti l'animo in questa materia del doue l'amore nacque. P H I. Simili dubitationi da te aspettauo, & sono à proposito, perche con la solutione di quelle piu intieramente conoscerai che l'amore nacque nel mondo angelico, come t'ho detto. Alla prima ti dico, che nel mondo corruttibile non è lucida cognitione della somma bellezza diuina; peroche questa non si puo hauere se non per intelletto in atto separato dalla materia, che è specchio capace della trasfiguratione della diuina bellezza. & tale intelletto nõ si truoua nel mondo inferiore; perche gli elementi misti inanimati, piante & animali mancano d'intelletto, & l'huomo che l'ha, l'ha potenziale, che intende l'essentie corporee pigliate da i sensi: & quel che piu si puo solleuare, quando è nutrito da uera sapientia, è uenire in cognitione dell'essentie corporee, mediante le corporee, come per il mouimento de i cieli si uiene à conoscimento de motori loro, che sono uirtu incorporee, & intellettuali, e per successione uenire in cognitione della prima causa, come de primi motori. ma questo è come uedere il lucido corpo del Sole in acqua, ò in altro diafano; perche la debile uista nol puo uedere de diretto in se stesso: che cosi il nostro intelletto humano nelle corporee uede l'incorporee, & se ben conosce che la prima causa è immensa, & infinita, la conosce per l'effetto suo che è l'uniuerso corporeo & per l'opra conosce il maestro, non ch'el conosca diret

tamente per se stesso uedendo la sua propria mente, & arte, come fa il mondo angelico, che per essere intelletti separati da materia sono capaci à ueder, ouero imprimer= si in loro direttamente, & immediantemēte la chiara bellezza diuina, come l'occhio dell'Aquila, che è capace di uedere direttamente il lucido Sole, & non in enigmatē.

S O. Et tu non m'hai mostrato che l'intelletto humano qualche uolta uiene in tanta perfettione, che si puo solle= uare à cōpularsi cō l'intelletto diuino, ouer angelico se= parato da materia, e fruirlo in atto uedendolo direttamēte, & nō per discorso potētiale, ne mezo corporeo? P H I.

Questo è uero, & gli philosophi tengono che l'intelletto nostro si possa cōpulare con l'intelletto agente separato da materia, il che è del mōdo angelico: ma quando uie= ne in questo grado, nō è piu intelletto humano potentia= le, ne corporeo, ne è del mondo corruttibile, ma ò egli è già fatto del mōdo angelico, ò mezo fra l'humano, et lo angelico. S O. Perche mezo, & non del tutto angelico?

P H I. Peroche cōpulandosi cō l'angelico, bisogna che sia inferiore allui, che quel che si cōpula è inferiore à quel lo col quale si cōpula, così come l'angelo è inferiore alla diuina bellezza cō la cōpulatione della quale si felicita. Si che l'intelletto cōpulato è all'angelico quasi come lo angelico al diuino, & è mezo fra l'intelletto humano et l'angelico al diuino, & è mezo fra lui e'l diuino, se be= ne il diuino per essere infinito, eccede molto piu del mezo, et sia ultimo grado di bellezza impropotionabile all'al tro. Sono adunque quattro gradi d'intelletto, cioè huma no, cōpulatiuo, angelico, e diuino, & l'humano si diuide in due, cioè in potentia, come quel dell'ignorante, & in

D I A L O G O I I .

habito, come quello del sapiente, & così sono cinque. onde
 conoscerai che l'intelletto humano, ancora il coppulatio, non
 puo comprendere, secondo il philosopho, la bellezza
 diuina de diretto, ne hauere la uisione & cognitione di
 quella; e però il desiderio, & amore non puo de diretto
 drizarsi in quella non conosciuta bellezza, se non fusse
 confusamente per la cognitione hauuta della prima cau-
 sa e primo motore, mediante gli corpi: laquale nō è per-
 fetta, ne retta cognitione, ne puo indurre quel puro amo-
 re, ne intenso desiderio, che à quella somma bellezza si ri-
 chiede: puo nientedimanco conoscere, nella coppulatione
 l'essentia dell'intelletto agente, la bellezza del quale è fi-
 nita, uerso laquale dirizza il suo amore e desiderio: &
 mediante quella, ouero in quella uede, & desia la bellez-
 za diuina, come in un mezo cristallino, ò sia in chiaro spe-
 chio: ma non in se stessa immediate, come fa l'intelletto
 angelico. S O. Pure mi ricordo che hai detto, che l'ani-
 me de santi padri propheti furono coppulate con la me-
 desima diuinita. P H I. Quel che hora t'ho detto è secō-
 do il philosopho che inuestiga la maggiore perfcttione, in
 che l'huomo naturalmente puo arriuare, ma la sacra
 scrittura ne mostra quanto piu alto puo uolere l'intellet-
 to humano, quando è fatto per gratia di Dio prophetico
 et eletto dalla diuinita; perche allhora puo hauere la cop-
 pulatione con la bellezza diuina immediatamente con
 qual si uoglia de gli angeli. S O. Et ogni propheta è for-
 se peruenuto à tal grado di uisione diuina? P H I. Nò, ec-
 cetto Moise che fu principe de propheti, peroche tutti gli
 altri hanno hauuto la prophetia mediante angelo, & la
 fantasia loro partecipaua con l'intelletto in sua coppula-

tione ; onde la prophetia loro ueniua la maggiore parte
 in sogni, & dormienti con figure, & essempli fantastichi:
 però Moise prophetizaua in uigilia con l'intelletto chia-
 ro e mondo di fantasia, coppulato con essa diuinita, sen-
 za mezo d'angeli, e senza figura ne fantastichi alcuni,
 eccetto la prima uolta, per essere nuouo: onde mormorà
 do Aron & Maria fratello, & sorella di Moises di lui,
 dicendo che ancora loro erano propheti come lui, Dio gli
 disse che non erano pari, dicendo se Dio prophetiza à uoi
 è in specchio, & in sogno, cioè mediante il specchio dell'an-
 gelo, & con compagnia della fantasia sonnifera: & se-
 gue, non è così il mio seruo Moises che in tutta la casa
 mia è fedele. parlò con lui bocca à bocca in uisione &
 non in enigmatte, & la figura di Dio uide, cioè ch'egli
 è conoscitore fedele di tutte le Idee che sono nella mente
 diuina, & che prophetizaua bocca à bocca, non per in-
 tercessione angelica, ma con chiara Intellettuale uisione
 senza sogno, & enigmatte, & finalmente come il primo
 de gli angeli la bellissima figura di Dio uede; sì che di
 questo solo hauiamo notitia che habbia hauuta la uisio-
 ne diuina, come l'intelletto angelico, & non alcuno al-
 tro propheta, & però la sacra scrittura dice di lui, che
 Moise parlaua à Dio faccia à faccia, come parla uno
 huomo al suo compagno: cioè che de diretto profetizan-
 do, uedeua la uisione diuina. S O. Chi in uita potette ue-
 nire à tanta solleuatione, che debbe essere stato poi della
 morte, essendo l'anima già dilacerata dall'impedimen-
 ti corporei? P H I. Credi che con maggiore facilita la
 sua coppulatione fu allhora piu intima con la diuini-
 ta, & con maggiore unione, & sempre continoua sen-

DIALOGO III.

za interpositione, quel che uiuendo non poteua essere: che non solamente Moises teniamo in morte essersi coppulato immediate con la diuinita, ma ancora molti de gli altri propheti e santi padri l'hāno conseguito in morte: se bene nella uita altri che Moises non l'ha conseguito. S O. Ho inteso à sufficiētia la solutione del primo dubbio; uorrei che mi soluessi il secōdo, come puo essere che l'angelo sia in potentia per conoscimento desideratiuo all'infinita bellezza, laquale è impossibile che acquisti in atto. PHI. Impossibile è ch'el finito uenga à essere infinito: come è possibile che la creatura sia fatta creatore. e per tale acquisto nō si truoua potentia nell'anime de beati, ma sono in potentia à coppularsi, & unirsi con l'infinita bellezza di Dio, se bene loro sono finiti, & in questo serue la cognitione che hāno di sua immensa bellezza, e l'amore, e inclinatione gli indirizza in quello. S O. Come l'infinito puo essere conosciuto dal finito? & l'infinita bellezza come si puo imprimere in mēte finita? P H I. Questo nō è strano, perche la cosa conosciuta sta, & s'imprime nel conoscimento secondo il modo, et natura di esso conoscete, e non del conosciuto: mira che tutto l'emisperio è uisto dall'occhio, & è impresso nella minima pupilla, non gia secōdo la grādezza e natura celeste, ma secōdo è capace la quantità, & uirtu della pupilla; così l'infinita bellezza s'imprime nella finita mente angelica, ò beata, non secondo il modo della sua infinita, ma secondo la finita capacita della mente che la conosce: che l'occhio dell'Aquila uede, et si trasfigura in quello il lucido, & gran Sole dirittamente, non come egli è in se, ma come l'occhio dell'Aquila è capace di riceuerlo. Vn'altro conoscimento è dell'immensa bellezza

sa bellezza diuina, che s'aguaglia à quella, ilquale è quello chel sommo Dio ha di sua propria bellezza; & è come s'el Sole con la sua lucidita, che è uisibile, uedesse se stesso, che quella saria uisione perfetta: però che la cognitione s'aguaglia al conosciuto. Sono adunque tre uisioni di Dio, come del Sole. L'infima dell'intelletto humano che uede la bellezza diuina in enigmatico dell'uniuerso corporeo, che è simulacro di quella, sì come l'occhio humano, che uede il lucido corpo del Sole transfigurato in acqua, ò in altro diafano impresso: però che de diretto non è capace di uederlo. La seconda è dell'intelletto angelico, che uede l'immensa bellezza diuina de diretto, non aguagliandosi con soggetto, ma riceuendolo secondo la sua finita capacita: così come l'occhio dell'Aquila uede il chiaro Sole. La terza è la uisione dell'intelletto diuino della sua immensa bellezza, laquale s'aguaglia con l'oggetto; come s'el lucido Sole se stesso uedesse. S O. Mi piacerò le tue solutioni di questo secondo dubbio, ma mi resta pur difficile che essendo gli angeli immutabili, et sempre in un grado di felicità, come può essere che sieno in potentia à qualche perfettione d'essere in atto, come hai detto, della loro coppulatione diuina? & se loro sono sempre coppulati con la diuinità, non bisogna desio ne amore per quello che sempre hanno: che (come dici) si desia ciò che manca, & non quello che sempre si possiede. P H I. Essendo tanto più eccellente l'oggetto del conoscente, non è strano che sempre possa crescere la cognitione, et unione coppulatiua della mente finita con l'infinita bellezza, mediante il desiderio, et amore che si causa nel gran mancamento della somma bellezza conosciuta, per sempre

Leone Hebreo.

I

DIALOGO III.

fruire più la coppulatione & contemplatione unitiua di quella: & se ben gli angeli non son temporali, l'eternità loro non è infinita, ne tutta insieme senza successione, come l'eternità diuina. onde essi, se ben sono incorporei & non hanno moto corporale, hanno moto intellettuale nella sua prima causa, & ultimo fine, con contemplatione e coppulatione successiua: laquale successione i philosophi chiamano euo angelico, che è mezo fra il tempo del mondo corporeo, & l'eternità diuina. & in tal successione può stare potentia, amore, & desiderio intellettuali, & adherentia successiua & unitiua (secondo t'ho detto) & quando ben ti concedessi che essi son sempre in un grado di coppulatione, non però mancherebbe l'amore & desio della continuatione di quella in eterno, che (come t'ho detto) le cose buone possedute s'amano desiderando sempre fruirle con perpetua delectatione. si che l'amore angelico si dirizza sempre nella diuina bellezza intensiuamente, et estensiuamente. S O. Ho satisfattione del secondo dubbio; di qualche cosa del terzo. P H I. Con il già detto nella solutione del secondo, è manifesta la solutione del terzo. ti concedo che ne Dio ne la natura non pongano in alcuna creatura intero amore ne desiderio, ouero inclinatione, ò inherentia se non à conseguire, ò ad essere cosa possibile, & non al mero & manifesto impossibile: & però uedrai che uno huomo non desia andare con li piedi in cielo, ò uolare con le ali, ò essere una stella, ò hauerla in mano, ne cose simili, che se ben sono degne & mancano, & che sia conosciuta la sua dignità, non però son desiderate: perche l'impossibilità loro è manifesta: onde

mancando la speranza di conseguirla, manca il desiderio: però che la speranza d'acquistare la cosa che diletta quando è conosciuta, & manca, incita l'amore e desio per acquistarla: & quando la speranza è lenta, l'amor non è mai intenso, ne il desiderio ardente: & quando è priua, per essere l'acquisto impossibile, si priua ancora l'amore, & il desio del conoscente. ma l'amore, & il desiderio angelico di fruire l'immensa bellezza diuina non è di cosa alloro impossibile disperato, che (come t'ho detto) loro possono, & sperano conseguire, & fruire quella come propria felicità: & in quella sempre si dirizzano & cōuertono, come proprio fine, non ostante ch'ella sia infinita, & gli angeli finiti. S O. Ho ben inteso la solutione del terzo dubbio, & ueggio che tu nell'amor accresci una quarta conditione, che oltre che bisogna che sia di cosa bella, & conosciuta dall'amante, & che in qualche modo gli manchi, ò gli possa mancare, bisogna ancora (secondo te) che sia possibile conseguirla, & se habbi speranza d'acquistarsi: ilche par ragioneuole, ma trouiamo esperienza in contrario, & uediamo che gli huomini naturalmente desiano di mai non morire: laqual cosa è impossibile, manifesta, & senza speranza. P H I. Coloro chel desiano, non credeno interamente che sia impossibile & hanno inteso per le historie legali, che Enoc, & Elia, & ancor santo Giouanni euangelista sono immortali in corpo, & anima: se bē ueggono essere stato per miracolo: onde ciascuno pensa che à loro Dio potria fare simil miracolo. & però con questa possibilita si gionta qualche remota speranza, laquale incita un lento desiderio, massimamente

DIALOGO III.

per essere la morte horribile, & la corruttione propria odiosa à chi si vuole, & il desiderio non è d'acquistare cosa nuoua, ma di nō perdere la uita, che si truoua: la quale hauendosi di presente, è facil cosa ingannarsi l'huomo à desiare che nō si perda: se ben naturalmente è impossibile: chel desiderio di ciò è talmente lento, che può essere di cosa impossibile, & imaginabile, essendo di tanta importantia al desiderante. & ancora ti dirò chel fondamento di questo desiderio non è uano in se, se bene è alquanto ingannoso, però chel desiderio dell'huomo d'essere immortale è ueramente possibile: perche l'essentia dell'huomo (come rettamente Platon uouole) non è altro che la sua anima intellettua, laquale per la uirtu, sapientia, cognitione, & amore diuino si fa gloriosa, et immortale: che quelli che sono in pene non li chiamo interamente immortali, perche la pena è priuatione della uisione diuina, che all'anima si può reputare mortalita, se ben del tutto non è annichilata. & gli huomini inganati in che l'essere corporeo sia la sua propria essentia, si credono chel natural desio dell'immortalita sia nell'essere corporeo: ilquale in effetto non è se non nelli spirituali, come t'ho detto. da questo intenderai ò Sophia la certezza dell'anima intellettua humana, che se l'huomo nō fusse ueramente immortale secondo l'anima intellettua, che è il uero huomo, non desiderariano tutti gli huomini l'immortalita come desiano, che gli altri animali, cosi come sono interamente mortali, cosi puoi pensare che nō pensano, nō conoscono, non desiano, & non sperano l'immortalita: ne forse ancora conoscono che sia la mortalita, se bene fuggono dal danno e doglia: perche la co=

gnitione de contrarij è una medesima, l'huomo che conosce la morte, conosce & procura l'immortalità sua, cioè della sua anima. & questo nol faria se non fusse possibile conseguirlo, al modo che t'ho detto. da questo uero desiderio deriva il desiderio fallace che non mora il corpo accompagnato dall'altre cagioni, che t'ho detto. S O. Mi chiamo contenta delle solutioni delli miei dubbij, & conosco che l'amor dell'universo creato ueramente nacque nel mondo angelico, ma solamente m'è cōtra quel che m'hai detto di Platone, che dice l'amore non essere Dio, ma un gran demone: & già t'ho inteso che l'ordine de demoni Platone il fa inferiore à quello delli dei, cioè delli angeli: adunque nõ principia (secondo lui) l'amor nel mondo angelico, ma nel demonico. et per questa ragione gli angeli debbono essere totalmente priui d'amore: però che non è giusto chel demone che è inferiore, influisca amore ne suoi superiori, cioè nelli angeli, come influisce alli huomini, à quali è superiore. P H I. Noi habbiamo confabulato dell'amore dell'universo più uniuersalmente di quello che fece Platone nel suo conuiuio: però che noi qui trattiamo del principio dell'amore in tutto il modo creato, & egli solamente del principio dell'amore humano: ilquale tenendo alcuni che fussi un dio, ouero dea, che continuamente influisca questo amore alli huomini, Platone contra quelli dice che non può essere dio, perche gli dei infondono perfettione, & bellezza in habito come loro, che sono ueramente perfetti et belli: ma l'amor nelli humani non è possessione, ne perfettione di bellezza, ma desiderio di quella che manca, onde la sua bellezza è solamente in potentia, e non in atto, ne habito come in ef-

DIALOGO III.

fetto è nelli angeli, che ueramente amore è la prima passione dell'anima, chel'essere suo consiste in inherentia potenziale alla bellezza amata. Et però Platone pone il suo principio inferiore delli dei, cioè demone: la bellezza delquale è in potentia à rispetto dell'angelica, che è in atto: Et così come Platone pone alle perfettioni attuali scientie, et sapientie humane in atto le Idee per principij, così alle potentie, uirtu et passioni dell'anima, pone gli demoni inferiori delli dei per principij: Et essendo l'amore (come t'ho detto) la prima passione dell'anima, pone un grande, et primo Demone per suo principio. ma l'amore di che parliamo, nelli angeli nò è passione corporea, ma inherentia intellettuale nella somma bellezza: onde questo eccede i demoni, et huomini insieme: Et è principio dell'amore nel mondo creato: ilche non niega Platone, perche esso medesimo pone amore nel sommo Dio partecipato alli altri dei, così come quello del demone alli humani: ma per essere piu alto di quello, non ne fa uno commune parlare d'ambidue, come habbiamo fatto noi. S O. Ancora di questo ultimo dubbio son satisfatta. solamente uorrei sapere da te in questa parte, come l'amore ilqual nacque nel mondo angelico, di li proceda, et si participi à tutto l'uniuerso creato: Et se gli angeli partecipano tutti nell'amore della diuina bellezza immediatamente, ouero l'uno mediante l'altro superiore à lui. P H I. Gli angeli partecipano nell'amore diuino al modo che fruiscono la sua unione: Et in questo li philosophi, theologi, et Arabi son discrepanti. La scuola d' Auicenna, et Algazeli, et il nostro rabi Moise, et altri, tengono che la prima causa sia so-

pra tutte l'intelligentie mouitrici de i cieli, causa & fine amato da tutti: laquale essendo semplicissima unita con l'amore della sua immensa bellezza, immediate da se sola la prima intelligentia mouitrice del primo cielo produce: & quella sola fruisce la uisione, & unione diuina immediatamente: però che l'amor suo tende immediate nella diuinita sua propria causa, & diletteffimo fine. questa intelligentia ha due contemplationi, l'una della bellezza della sua causa, & per uirtu, & amore di quella produce ancor ella la seconda intelligentia. La seconda è la contemplatione della sua propria bellezza, & per uirtu, & amore della quale produce il primo orbe, composto di corpo incorruttibile circolare, & d'anima intellettiua amatrice della sua intelligentia, del quale è perpetua mouitrice, come suo proprio fine amato. La seconda intelligentia contempla la bellezza diuina non immediate, ma mediante quella: come chi uedeffe la luce del Sole mediante un uetro cristallino. & ella ancora ha due contemplationi, quella della bellezza della causa, per uirtu, & amor della quale produce la terza intelligentia: & quella della bellezza di se stessa, per laquale produce il secondo orbe à se appropriato in continuo mouimento. A questo modo pongono la productione, & contemplatione di tutte l'intelligentie, & orbi celesti successiuamente, & incatenatamente. ò che sieno otto gli orbi (come teneuono li Greci) ò noue, come gli Arabi, ò dieci, come gli antichi Hebrei, et alcuni moderni, il numero dell'intelligentie mouitrici. & per uirtu delle loro anime, come il numero degli cieli, liquali si muoueno continuamente di se in se

DIALOGO III.

circularmente, per la cognitione, & amore che ha l'anima loro alla sua intelligentia, & alla somma bellezza relucente in quella. laquale tutti seguono per coppingarsi, & felicitarsi con lei, come in ultimo, & felicissimo fine. & il piu inferiore de motori, cioe quello dell'orbe della Luna, per la contemplatione, & amore della bellezza di se stesso produce l'orbe della Luna che egli sempre muoue: & per la contemplatione della bellezza della sua causa dicono che produce l'intelletto agente, che e l'intelligentia del mondo inferiore: che e quasi l'anima del mondo. perche (come pone Platone) dicono che questa ultima intelligentia e datrice di tutte le forme in diuersi gradi, & specie del mondo inferiore nella materia prima, per la contemplatione, & amore della sua propria bellezza. laquale sempre muoue di forma in forma, per la generatione, & successione continoua. & per la contemplatione, & amore della bellezza della sua causa produce l'intelletto humano ultimo delli intelletti, primo in potentia. & di poi illuminandolo il riduce in atto, & habito sapiente, di maniera che si puo solleuare per forza d'amore, & desio a coppingarsi col medesimo intelletto agente, & uedere in quello come in ultimo mezo, o specchio cristallino l'immensa bellezza diuina, & felicitarsi in quella con eterna diletatione, come in ultimo fine di tutto l'uniuerso creato, in modo, che hauendo declinato l'essentie create di grado in grado, no solamente fino all'ultimo orbe della Luna, ma ancora fino all'infima materia prima, di li si torna a solleuare essa materia prima con inclinatione, amore, et desio d'approssimarsi alla perfettione diui-

na, dalla quale è piu lontana, ascendendo di grado in grado nelle forme e perfettioni formali. Prima, nelle forme de gli elementi. Secodo, nelle forme delli misti innanimati. Tertio, in quelle delle piante. Quarto, nelle specie de gli animali. Quinto, nella forma rationale humana in potentia. Sesto all' intelletto in atto, ouero in habito. Settimo all' intelletto coppulatiuo con la somma bellezza mediante l' intelletto agente. Di questa maniera gli Arabi fanno una linea circolare dell' uniuerso: il principio della quale è la diuinita, e da lei succedendo incatenatamente d' uno in uno, si uiene alla materia prima, che è la piu distante da quella: e da lei ua ascendendo & approssimandosi di grado in grado fin che si torna à finire in quel punto, del quale è principio: cioè nella bellezza diuina, per la coppulatione dell' intelletto humano con quella. S O. Ho inteso come questi Arabi intendono che l' amore discenda dal capo del mondo angelico fin à l' ultimo del mondo inferiore, & che gli ascenda fino al suo primo principio, tutto successiuamente di grado in grado cò ordine mirabile in forma circolare, con segnalato principio. Io nò uoglio per hora giudicare quanto questa opinione habbia del uero, ma dell' ingegnoso, & apparente, et è molto ornata; dimmi la discrepatia de gli altri Arabi in questo. P H I. Gia credo hauerti detto un' altra uolta, che Auerrois, come puro Aristotelico, le cose che non trouò in Aristotele, ò perche alle sue mani non peruenissero tutti gli suoi libri, massimamente quelli della metaphisica, e theologia, ò per non essere della sua opinione, & sententia, s' affaticò còtradirli, & annularle, come questo incatenamento dell' uniuerso nol trouasse in lui, ha còtradetto in quel-

DIALOGO III.

lo à gli Arabi suoi antecessori, dicendo che nõ è della philosophia, di mente d'Aristotele; peroche egli non ha per inconueniente che dell'uno & semplicissimo Dio dependa immediate la moltitudine coordinata dell'essentie dell'uniuerso: attento che tutto s'unisce come membra d'uno indiuiduo huomo, & per quella totale unita tutte le sue parti possono dependere insieme dalla semplicissima unita diuina, nella cui mente tutto l'uniuerso è effemplato, e figurato, come la forma dell'artificiato nella mēte dell'artifice, laqual forma in Dio non implica multiplicatione d'essentia, anzi dalla banda sua è una, & nell'artificiato si moltiplica per il mancamento che ha della perfettione dell'artifice, si che le Idee diuine per la comparatione che hanno all'essentie create sono molte, ma per essere in mente diuina sono una con quella. dice adunque Auerrois che la diuina bellezza s'imprime in tutte l'intelligentie mouitrici de i cieli immediatamente, & tutte da lui con gli suoi orbi hanno deriuatione immediata, & così la materia prima, & tutte le specie, & intelletto humano, che sono soli gli eterni nel mondo inferiore, ma dice che questa impressione, se bene è immediata in tutto, nientedimanco per ordine è graduata secondo piu, ò manco, peroche nella prima intelligentia la bellezza diuina s'imprime piu degna, spirituale, e perfettamente con maggiore cōformita di simulacro, che nella seconda, e nella seconda piu che nella terza, e così successiuamente fino all'intelletto humano, che è ultimo dell'intelligentie: nelli corpi s'imprime in modo piu basso: peroche iui è fatta dimensionabile, e diuisibile; nientedimanco s'imprime nel primo orbe piu perfettamente, che nel secōdo, e così successiuamente

fino à passare all'orbe della Luna, et uenire alla materia prima, nella quale ancora s'imprimeno tutte le Idee della bellezza diuina, come in ciascuna dell'intelligentie motrici, & anime delli cieli, & come nell'intelletto agente humano e sapiente: ma non in quella chiarezza e lucidita, ma in modo ombroso, cioè in potentia corporea, & è simile l'impressione della materia prima rispetto delli corpi celesti, all'impressione dell'intelletto possibile humano, rispetto di tutti gli altri intelletti attuali. e non è altra differenza in queste due impressioni, se non che nella materia prima sono impressè tutte le Idee formali in potentia corporalmete, per essere il piu infimo delli corporei, e nell'intelletto possibile sono così tutte impressè in potentia non corporea, ma spirituale, cioè intellettuale, e secondo questa graduatione successiva dell'impressione della bellezza diuina, succede l'amore e desio di quella nel modo intellettuale, di grado in grado, dalla prima intelligentia fino all'intelletto possibile humano, che è il piu basso, et infimo dell'intelletti humani, e nel modo corporeo, nel quale l'amore dipende dall'intellettuale, succede così dal primo, e supremo cielo gradualmete, fin alla materia prima, laqual è così come ogniuno delli orbi celesti, per quello amore insaziabile che hanno alla bellezza diuina, e per piu parteciparla et fruirla si muoue circularmete di continuo senza riposo, così la materia prima con desiderio insaziabile di partecipare la bellezza diuina, con la recettione delle forme, si muoue di continuo di forma in forma, in moto di generatione, e corruzione circolare, senza mai cessare. Piu particolarita ti potrei dire di ciascuna di queste due opinioni nel modo della successione dell'essentie, & amo =

DIALOGO III.

ri nell'uniuerso nelle sue differentie, & ragioni che ogni uno in fauore della sua opinione, & in disfauore dell'altra adduce: ma le lasso per non essere prolisso in cosa nõ necessaria al proposito. bastiti che ciascuna di queste due opinioni ti mostrara la risposta di quello, che dimandi: cioè à che modo l'amore dipende dal mōdo angelico, del quale nacque nel mondo celeste, & inferiore, che si fa cōmune à tutto l'uniuerso creato. S O. Ho inteso la differentia della successione dell'impressione della bellezza di uina e dell'amore di quella ne i gradi intellettuali dell'uniuerso, fra queste due opinioni d'Arabi: & mi par cōprendere che la prima sia come l'impressione del Sole in uno chiaro cristallino, e mediante quello in un'altro men chiaro, & così successiuamente fino all'intelletto humano, che è l'ultimo, & men chiaro di tutti: & la seconda come l'impressione pur del Sole immediatamente in molti specchi l'uno men chiaro dell'altro gradualmente dalla prima intelligentia fino all'intelletto humano. & all'uno modo, & all'altro, ueggo che l'amor dipende dal mōdo angelico in tutto l'uniuerso creato. & però sono interamente satisfatta di questa mia terza dimanda del doue l'amore nacque, & ueramente conosco ch'el suo primo nascimento, e principio nel mōdo creato fu nella prima intelligentia capo del mōdo angelico, come hai detto; parriame horamai tēpo che tu dessi risposta alla quarta dimāda mia, che è di chi l'amore nacque, e quali, & quāti furono gli suoi progenitori. P H I. I poeti Greci, e Latini, che fra gli dei numerano l'amore, diuersi di loro diuersi progenitori gli attribuiscono, alcuni il chiamano Cupido, altri Amore: e de Cupidini ne pongono piu d'uno,

ma il principale è quel fanciullo cieco, nudo, cō le ali, che porta arco, & saette: & dicono essere figlio di Marte, et Venere: & altri il pongono nato di Venere senza padre. S O. Che uogliono mostrare in questo? P H I. Cupido di Amore è l'amore uoluttuoso, delectabile, & proprio libidinoso, & però fingono che la uolutta sia sua figlia, ilquale si truoua eccessiuo, & ardente in quelli huomini, nella natiuita de quali Marte, & Venere sono piu potenti, & fra se cōmunicanti d'aspetto beniuolo, & cōgionzione, peroche Venere dà abbodantia d'humidita naturale digesta, e disposta à libidine, & Marte dà il caldo, e ardente desiderio, & incitatione: di sorte, che l'uno dà il potere, e l'altro il uolere eccessiuo. Li poeti Marte, dato re del caldo, chiamano padre, perche è attiuo, & à Venere dicono madre, perche l'humido è materiale e passiuo. Quelli che dicono che è sēza padre uogliono inferire che l'ardentissima libidine non ha ragione intellettuale, che è il padre, e direttore delle uolontarie passioni: ha solamente madre Venere pianeta, & Dea delle delectationi libidinosi. l'altro Cupidine dicono esser stato figliuolo di Mercurio, e Diana, ilquale dicono essere pennato, cioè alato, e per questo intendono la cupidita delle ricchezze e possessioni, & è l'amore dell'utile che fa gli huomini ueloci, et quasi uolanti per l'acquisitione di quello: ilquale è eccessiuo in quelli huomini nella, natiuita de quali Mercurio, e la Luna sono gli piu possenti significatori congiunti con buoni aspetti, & in lochi forti: peroche Mercurio gli fa solleciti, & sottili negociatori, & Diana cioè la Luna gli fa abbondare dell'acquisitioni mondane, però gli poeti Mercurio come attiuo chiamano padre dell'utile, & à

DIALOGO III.

Diana. per materiale, e passiuā, dicono madre. S O. Delle tre specie d'amore, delectabile, utile, e honesto, gli poeti ne hanno finto due Cupidini per dei, l'uno per il delectabile, l'altro per l'utile, ne hanno forse finto alcuno altro per Dio dell'honesto? P H I. Nò gia: perche Cupido uuol dire amore e desio acceso, & inordinato senza moderatione, liquali eccessi si truouano nel delectabile, & utile, ma non nell'honesto, che l'honesto dice moderatione, & temperato, & ordine. perche l'honestā sia quanto si uoglia non puo essere stemperata, ne eccessiuā: ma parlando gli poeti della progenie dell'amore, qualche uolta dipinsero l'honesto, e qualche uolta tutti insieme. S O. Dimmi adunque quel che dicono de progenitori dell'amore, come hai detto di Cupidine. P H I. Gia ero in uia per dirtelo. alcuni pongono l'amore figlio di Herebo, e della notte, anzi di molti suoi figliuoli, secondo gia t'ho detto, parlando della cōmunita dell'amare, dicono che è suo primo genito. S O. Di qual parlano, e che ne significano per questi due parenti? P H I. Parlano dell'amore in cōmune, che è la prima fra tutte le passioni dell'anima, & Herebo, come gia t'ho detto, fingono Dio di tutte le passioni della anima, e così delle potentie della materia, e per Herebo intendeno la inherentia, e potentia dell'anima, e della materia alle cose buone, e cattiuē, e perche la prima delle passioni dell'anima è l'amore, però lo fingono primogenito di Herebo, e gli attribuiscono altri uniti figliuoli, che sono tutte passioni consequenti all'amore, come t'ho gia distesamente dichiarato. & pongono la notte per madre dell'amore, per mostrare come l'amore si genera di priuatione, e mancamento di bellezza con inherentia à quella,

perche la notte è priuatione della bella luce del di. in que-
 ste tutte tre specie d'amore concorrono in comune senza
 differentia; poscia fingono un' altro Dio d'amore figliuo-
 lo di Gioue, e di Venere magna, ilquale dicono essere sta-
 to gemino. S O. Qual delle specie d'amore è questo? &
 che dimostrano gli parenti? P H I. In questo intendono
 dell'amore honesto e temperato circa ogni natura d'ac-
 quisto, sia di cosa corporea utile, ouero delectabile: nelli
 quali la moderatione e temperamento fa honesto l'amo-
 re di cosa corporea, ouero incorporea, uirtuosa & intel-
 lettuale: l'honestà de quali consiste in che l'amore sia piu
 intenso & ardente che essere possa. & il distemperamento
 suo, e dishonesto non è altro che essere troppo remisso, o
 lento: e gli danno per padre Gioue, ilquale appresso i poe-
 ti è sommo Dio: peroche tale amore honesto è diuino, et
 il fine del suo desiderio è cōtemplare la bellezza del grā
 Gioue, & già t'ho detto, che l'amato è padre dell'amo-
 re, & l'amante madre. Gli danno per madre la magna
 Venere, che non è quella che da i desiderij libidinosi, ma
 l'intelligentia di quella laquale da i desiderij honesti in-
 tellettuali & uirtuosi, come madre desiderante la bellez-
 za di Gioue suo marito padre dell'honesto amore, & se-
 condo gli astrologi, quando Gioue, & Venere con soaue
 aspetto, o congionzione sono forti e significatori nella na-
 tiuità d'alcuno, per essere pianeti beniuoli, e tutti due for-
 tune, il fanno benigno, fortunato, & amatore d'ogni be-
 ne, & uirtu, & il dotano d'amore honesto & spirituale,
 secōdo t'ho detto. peroche nelle cose corporali Venere dà
 il desiderio, & Gioue il fa honesto: ne gli intellettua-
 li, Gioue dà il desiato, & Venere il desiderio: l'uno

DIALOGO III.

come padre, e l'altro come madre dell'amor honesto, che
 così come Venere con la congiotione, e uirtu di Marte fa
 desiderij humani eccessiui, & libidinosi, così con la congiō
 tione, e matrimonio di Gioue il fa honesto, & uirtuoso.
 S O. Intendo à che modo l'amore honesto è figlio di Gio
 ue, & Venere: dimmi hora perche il pongono gemino.
 P H I. Platone referisce un detto di Pausania nel conui
 uio, dicendo che l'amore è gemino, perche in effetto sono
 dui li amori, così come sono due le Veneri: peroche ogni
 Venere è madre d'amore, onde essendo le Veneri due, bi
 sogna che sieno gli amori ancora due. & perche la pri
 ma è Venere magna celeste, & diuina, il figlio suo è lo
 amore honesto. dell'altra che è Venere inferiore libidino
 sa, è figlio l'amore brutto, & però l'amore è gemino,
 honesto e brutto. S O. Non è adunque questo amore ge
 mino solamēte honesto, come hai detto. P H I. Questo ha
 giontò nell'amore Gemino Cupidine figlio di Venere in
 feriore & di Marte, con l'amore figlio della magna Ve
 nere, e di Gioue, ma seguitiamo coloro che pongono l'a
 more Gemino altro che Cupidine, cioè quello figlio di Gio
 ue, & della magna Venere: & questo è l'honesto. S O.
 Come adunque l'honesto solamente è Gemino? P H I. Fin
 gono essere questo amore gemino: peroche, come hai inte
 so, l'amore honesto è nelle cose corporali et nelle spiritua
 li, nell'uno per la moderatione del poco, nell'altro per tut
 to il possibile e crescimento. & chi è honesto nell'uno, è
 honesto nell'altro, che, come dice Aristotele, ogni sapiente
 è buono, & ogni buono sapiente, di maniera che è gemi
 no insieme nel corporale, & nel spirituale. ancora la ge
 minatione conuiene all'amore amicabile, & all'amicitia
 honesta,

honestà, perche sempre è reciproco, che (come dice Tulio) l'amicitia è fra li uirtuosi, & per le cose uirtuose, onde scambievolmente gli amici s' amano per le uirtu di ogniuno di loro. è gemino ancor in ciascuno delli amici, & amanti, però che ogniuno è se stesso, & quello che ama, perche l'anima dell' anima dell' amante è il suo proprio amato. S O. Ho inteso li progenitori che li poeti fingono d' amore: uorria sapere quelli de i philosophi. P H I. Trouiamo Platone ancor lui fauoleggiando assegnare altri principij all' origine dell' amore, onde ei dice nel conuiuio in nome d' Aristofane, che l' origine dell' amore fu in questo modo, che essendo nel principio delli huomini un' altro terzo genere di huomini, cioè non solamente huomini, et non solamente donne, ma quello che chiamauono Androgeno, ilquale era maschio & femina insieme: et cosi come l' huomo dipende dal Sole, e la donna dalla terra, cosi quello dependea dalla Luna partecipante del Sole, e di terra. era adunque quello Androgeno grande, e terribile, però che haueua due corpi humani legati nella parte del petto, & due teste colligate nel collo, un uiso ad una parte delle spalle, e l' altro all' altra, quattro occhi e quattro orecchie, e due lingue, e cosi i genitali doppij, haueua quattro braccia con le mani, e quattro gambe con li piedi, di maniera che ueniua quasi ad essere in forma circolare: si moueua uelocissimamente non solo all' una, et l' altra parte, ma ancora in moto circolare, con quattro piedi, & quattro mani, con gran celerità, & uehementia. Insuperbito delle forze sue, prese audacia di contendere con gli dei, et d' esser loro contrario e molesto, onde Gioue consigliandosi sopra ciò con gli

Leone Hebreo.

Z

DIALOGO III.

altri dei, dopò diuerse sententie gli parue nõ douerli ruinare, perche mancando il genere humano, non saria chi honorasse gli dei, ne manco gli parue di lasciarli nella sua arrogantia, perche tollerarla sarebbe uituperio alli diuini: onde determinò che si diuidessero, & mandò Apolline che gli diuidesse per mezo per lo lungo, & ne facesse di uno due, perche potessino solamente andare dritti per una banda sopra due piedi: & cosi saria doppio il numero delli diuini cultori: ammonendoli che se più peccassero contra gli dei, che li tornaria à diuidere ogni mezo in due, & restariano con uno occhio, & una orecchia, meza testa et uiso, con una mano, et un pie, col quale caminariano saltando come li zoppi, & restarebbero come gli huomini dipinti nelle colonne à mezo uiso. Ilquale Apolline in questo modo li diuise, dalla parte del petto, & del uentre, & uoltogli il uiso alla parte tagliata, acciò che uedendo l'incisione si ricordassero del suo errore, & ancora perche potessero meglio guardare la parte tagliata, & offesa, sopra l'osso del petto misse cuoio, & pigliò tutte le bande tagliate del uentre, & le raccolse insieme, & legolle in mezo di quello, ilquale ligame si chiama ombelico: circa delquale lasciò alcune rughe fatte dalle cicatrici dell'incisione, acciò che uedendole l'huomo si ricordasse del peccato, e della pena. Vedendosi ciascuno delli mezi mancare del suo resto, desiderando redintegrarse s'approssimaua all'altro suo mezo & abbracciandosi s'uniuano strettamente insieme: & senza mangiare, ne bere, si stauano cosi fin che periuano. Erano i genitali loro alla parte posteriore delle spalle, che prima era anteriore, onde gittando il sperma fuora cadeua in

terra, e generaua mandragore. Vedendo adunque Gione che il genere humano totalmente periua, mandò Apolline che tornasse loro i genitali alla parte anteriore del uentre, mediante liquali uniendosi generauano suo simile, & restando satisfatti cercauano le cose necessarie alla conseruatione della uita. Da questo tempo in qua fu generato l'amor fra gli huomini reconciliatore, et redintegratore dell'antica natura: et quello che torna à fare di due uno, remedio è del peccato, che fece quando dell'uno fu fatto due. è adunque l'amor in ciascuno delli huomini maschio, & femina, però che ogniuno di loro è mezo huomo & non huomo intero: onde ogni mezo desia la redintegratione sua con l'altro mezo. nacque adunque, secondo questa fauola, l'amore humano della diuisione dell'huomo: & li suoi progenitori furono li due sui mezi il maschio & la femina, à fine di loro redintegratione. S O. La fauola è bella & ornata, & non è da credere che non significhi qualche bella philosophia, massimamente essendo composta da Platone nel suo Simposio à nome d'Aristophane: dimmi adunque ò Philone qualche cosa del significato. P H I. La fauola è tradutta da autore piu antico delli Greci, cioè dalla sacra historia di Moise, della creatione delli primi parenti humani, Adam, & Eua. S O. Non ho mai inteso che Moises habbi fauoleggiato questa cosa. P H I. Non l'ha gia fauoleggiata con questa particularita & chiarezza, ma ha posta la sustantia della fauola sotto breuita, & Platone la prese da lui, & l'ampliò, & ornò secondo l'oratoria grecale, facendo in questo una mescolanza inordinata delle cose hebraice.

Z ij

DIALOGO III.

S O. A' che modo? P H. Nel di sesto della creatione del l'uniuerso fu la creatione dell'huomo, l'ultima di tutte le sue parti, dellaquale dice Moise queste parole. Creò Dio Adam cioè l'huomo in sua forma, in forma di Dio, creò esso maschio e femina, creò essi, & benedisse essi Dio, & gli disse fruttificate, moltiplicate, & empite la terra, & dominatela. & dipoi narra la finitione dell'uniuerso in fine del sesto di, & la quiete nel sabbato settimo di, & la benedittione di quello: & dipoi dice à che modo il mondo principiò à germinare le sue piante per l'ascensione delli uapori della terra, & la generatione delle pioggie: & dice come Dio creò l'huomo della poluere della terra, & aspirò nelle sue nari spirito di uita, & fu huomo per anima uiuente. et che piantando Dio un horto di delizie di tutti li belli arbori, et gustuoli con l'arbore della uita, & l'arbore di conoscere il bene, & il male, misse lo huomo in quello horto per lauorarlo, & guardarlo. & cōmandogli che mangiasse d'ogni arbore, eccetto che del l'arbor di conoscere il bene & il male non ne mangiasse, perche nel di che ne mangiasse morrebbe. continoua il testo e dice Dio, non è buono essere l'huomo solo, facciamoli aiutorio in fronte di lui: & hauendo Dio creato ogni animale del campo, et ogni uccello del cielo, gli portò all'huomo per uedere quale chiamaria per se, ilquale à ciascuno chiamò il suo nome: e per se l'huomo non trouò aita in fronte di lui. Onde Dio il fece dormire et pigliò una delle sue parti, & in luogo di quella gli supplì carne, & fabricò di quella parte che pigliò dell'huomo, la donna, & presentolla all'huomo: & disse l'huomo, questa in questa uolta è osso di mie ossa, & carne de mia

carne questa si chiamera, & per mogliera dall'huomo fu pigliata. Per tanto lascia l'huomo padre e madre, & si congiunge con sua moglie: & sono per carne una continoua. seguita poi narrando l'inganno del serpente, & il peccato di Adam, & Eua per mangiare dell'arbo- re prohibito di conoscere il bene, & il male, & le pene: & dipoi dice, che Adam conobbe Eua sua moglie, e ge- nero Caim, e poi Abel: et narra come Caim ammazzò Abel, & fu maledetto in esilio per lui. & numera la ge- neratione di Caim, & poi dice queste parole. Questo è il libro della generatione di Adam, nel di che Dio creò lo huomo in somiglianza di Dio, fece esso maschio e femi- na, gli creò & gli benedisse, & chiamò il nome loro A- dam, cioè huomo, nel di che furono creati. S O. Che uoi inferire per questa sacra narratione della creatione del- l'huomo? P H I. Ti dei accorgere che questa sacra histo- ria si contradice, che prima dice che Dio creò Adam nel di sesto maschio et femina, dipoi dice Dio, che Adam non staua bene solo, facciangli adiutorio in fronte di lui, cioè creare la femina sua, laquale dice che fece dormendo lui d'uno delli suoi lati: non era adunque fatta nel princi- pio, come hauea detto. ancora nel fine, uolendo narrare la progenie di Adam dice (come hai ueduto) che Dio gli creò in somiglianza di Dio, maschio, & femina creò quegli: & chiamò il nome loro Adam, nel di che furo- no creati. Adunque pare che nel principio della creatio- ne sua di continente fussero maschio, & femina, & non dipoi p sottrattione del lato, ò costa come ha detto. anco- ra in ciascuno di questi testi pare contraddittione manife- sta di se à se stesso, prima dice che Dio creò Adam in sua

DIALOGO III.

Imagie maschio, & femina, & creo essi, & gli benedisse, etc. Adam è nome del primo huomo maschio, & la femina si chiamaua Eua, poi che fu fatta : dipoi creando Dio Adam, & non Eua, solamente maschio creò, & non femina e maschio, come dice. & ancora è piu strano ciò che dice nell'ultimo, queste sono le generationi di Adam nel di che Dio gli creò, maschio & femina creò essi ; & chiamò il nome loro Adam nel di che furono creati. mira che dice, che creando Dio Adam, fece maschio & femina, & dice che chiamò il nome di tutti due Adam, nel di che furono creati : et di Eua non fa mentione che è il nome della femina, di Adam hauendo narrato gia innanci, che dipoi, essendo solo Adam senza femina, Dio la creo del suo lato, & costà, & chiamolla Eua. Non ti paiono ò Sophia queste grandi contraditioni nelli sacri testi mosaici? S O. Grandi ueramente mi paiono, & non è da credere chel santo Moise si contradica cosi manifestamente, che par che egli procuri contradirsi. Onde è da credere che uogli inferire qualche occulto misterio sotto la manifesta contraditione. P H I. Bene giudichi, & in effetto egli uuole che sentiamo che si contradice : et che cerchiamo la cagione intenta. S O. Che uuole significare? P H I. I cōmentarij ordinarij litteralmente s'affaticano in concordare questo testo, dicendo che prima parlò della creatione di tutti due in somma, dipoi dice il modo per esteso ; come la donna fu fatta del lato dell'huomo. ma ueramente questo non satisfà, però che da principio uuole inferire contradittione in quello uniuersale, che non dice che prima creò Adam, & Eua, ma Adam solo maschio & femina, & cosi il conferma nell'ultimo : & chiamò

il nome di tutti due Adam, nel primo di che gli creò : et non fa memoria di Eua in questa uniuersalita, eccetto poi nella diuisione delle costelle, onde la cōtradittione resta in la sua difficulta. S O. Che intendi adunque significare per questa oppositione de uocabuli? P H I. Vuol dire che Adam cioè huomo primo, ilqual Dio creò nel dì sesto della creatione, essendo un supposto humano, conteneua in se maschio, & femina senza diuisione, & però dice che Dio creò Adam ad imagine di Dio, maschio & femina creò quelli, una uolta il chiama in singulare Adam uno huomo, l'altra uolta il chiama in plurale maschio & femina creò quelli, per denotare che sendo un supposto conteneua maschio, & femina insieme : però commentano qui li commentarij Hebraici antichi in lingua caldea dicendo, Adam di due persone fu creato, d'una parte maschio, dall'altra femina, & questo dichiara nell'ultimo il testo, dicendo che Dio creò Adam maschio & femina, & chiamò il nome loro Adam, che dichiarò solo Adam contenere tutti due, & che prima un supposto fatto d'ambidue si chiamaua Adam : però che non si chiamò mai la femina Eua, fin che non fu diuisa dal suo maschio Adā, dalquale pigliarono Platon, et li Greci quello Androgeno antico mezo maschio, & mezo femina ; dipoi dice Dio, non è buono che l'huomo sia solo, faccianli aiutorio in fronte di lui, cioè che non pareua che stessi bene Adam maschio, & femina in un corpo solo, colligato di spalle, con contra uiso, che era meglio che la femina sua fusse diuisa, & che uenisse in fronte allui uiso à uiso, per potergli esser aiutorio, & per fare esperimento di lui, gli porta

Z iij

DIALOGO III.

gli animali terrestri, & uccelli per uedere se si contenta-
 ria con alcuna delle femine delli animali per sua compa-
 gnia: & egli pose il nome à ciascuno delli animali secon-
 do le sue proprie nature, & non trouò alcuno sufficien-
 tie per esserli aiutorio & consorte: onde l'addormento,
 & piglio uno delli suoi lati, ilquale in hebraico è uocabu-
 lo equiuoco acostella, ma qui et in altre parti ancora sta
 per lato, cioè il lato, ò persona femminile, che era dietro alle
 spalle di Adam, & la diuise da esso Adam, & supplì di
 carne la uacuata del luogo diuiso: & quel lato fece don-
 na separata, laquale si chiama Eua poi che fu diuisa &
 non prima, che allhora era lato & parte di Adam. &
 fatta lei Dio la presentò ad esso Adam risvegliato del
 sonno, & egli disse, questa in questa uolta è ossò de mie
 ossa, & carne de mia carne. questa si chiamera uirago,
 perche dall'huomo fu pigliata: & continoua dicendo,
 però lascerà l'huomo il padre, & madre & si colligara
 con sua mogliera, et sarà per carne una. cioè che per es-
 sere diuisi da un medesimo indiuiduo l'huomo e la don-
 na, si tornano à redintegrare nel matrimonio, & coito
 in uno medesimo supposto carnale, & indiuiduale. di qui
 pigliò Platone la diuisione dell' Androgeno in dui mezi
 separati maschio, e femina: & il nascimento dell'amore
 che è inclinatione che resta à ciascuno delli dui mezi à
 redintegrarsi col suo resto, & essere per carne uno. que-
 sta differentia trouerai fra l'uno e l'altro, che Moise po-
 ne la diuisione per meglio, però che dice: non è buono che
 l'huomo sia solo: faccianli aiutorio in fronte di lui. et do-
 pò la diuisione narra il primo peccato di Adam & Eua
 per mangiare dell' arbore proibito di saper il bene, & il

male: per il quale à ciascuno fu dato pena propria, ma Platone dice che prima l'huomo peccò essendo congiunto di maschio, & femina, & in pena del peccato fu diuiso in dui mezi, secondo hai inteso. S O. Mi piace uedere che Platone habbia beuuto dell'acqua del sacro fonte, ma onde uiene q̃sta diuersità che egli pone l'incisione dell'huomo per il peccato precedente à quella, cōtra l'historia sacra, che pone l'incisione per bene, & adiutorio dell'huomo, & il peccato succedente? P H I. Non è tanta la differentia, come pare, se bene considererai, & Platone in questo piu presto uole essere dichiaratore della sacra historia, che contraddittore. S O. A' che modo? P H I. In effetto il peccato è quello che incide l'huomo e causa in lui diuisione, così come la giusta drittezza il fa uno, e conserua la sua unione: & ancora possiamo dire cō uerità, che essere l'huomo diuiso il fa peccare, che in quanto è unito non ha inclinatione à peccare, ne à diuertirsi dalla sua unione, di modo che per essere il peccato, e la diuisione del l'huomo quasi una medesima cosa, ò due inseparabili, & conuertibili, si puo dire che dalla diuisione uiene il peccato, come dice la sacra scrittura, e dal peccato la diuisione, come dice Platone. S O. Vorrei che mi spianassi piu la ragione di questa conformità. P H I. Dirotti prima come s'intende l'historia Hebreá, & dipoi la fabula Platonica. Prima essendo creato l'huomo maschio cōgiunto cō femina, come t'ho detto, non era modo di peccare, però ch'el serpente non poteua ingannare la donna essendo congiunta con l'huomo, come fece poi separata da lui: e per ingannare tutti due cōgiunti insieme, le sue forze, e la sagacità non erano sufficienti, ma essendo già diuisi l'huo-

DIALOGO III.

mo, & la dōna per l'incisione diuina, à fin di bene, cioè perche potessero aiutarli l'uno nel fronte dell'altro nel coito, per la generatione, primo intento del creatore. da questa diuisione seguì l'habilita del peccare, perche il serpente ha possuto ingānare la dōna diuisa dall'huomo nel mangiare dell'arbore prohibito del conoscere bene, et male, e la dōna ne fece anco mangiare all'huomo insieme, e così furono compresi nel peccato, e nella pena. però uedrai che prima narra la creatione del paradiso terrestre, & che Adam così unito di maschio, e femina fu posto in quello per lauorarlo, & guardarlo: & il comandamento fatto al medesimo Adam congiunto di non māgiare dell'arbore del conoscere il bene & il male: & incontinente narra l'incisione di Adam in maschio, e femina diuisi, & fatta la diuisione pone di subito l'inganno del serpente, & il peccato di Adam & Eua, e la loro pena. si che per il modo dell'historia Hebraica era bisogno la diuisione precedesse al peccato: ma la fauola Platonica se bene è pigliata dalla Hebraica, è una con quella & d'altra foggia, peroche ella fa il peccato nell'huomo congiunto per uoler combatter con gli dei; onde per pena della sua arrogantia fu inciso e diuiso in due, maschio & femina. & l'accōmodatione de genitali pone per remedio del loro perire, come hai inteso. & quando conoscesti ò Sophia il significato allegorico dell'una, e l'altra narratione, uederesti che se bene gli modi sono diuersi, l'intentione è una medesima. S O. Non solamente la fauola Platonica mostra essere fatta per qualche sapiente significatione, ma ancora l'historia Hebraica in questa prima unione, e poi diuisione dell'huomo denota uolere signifi-

care della natura dell'huomo altro che il litterale della historia: che non credo gia che l'huomo e la donna in alcun tempo fussero altramente che in due corpi diuisi, come sono al presente: pregoti Philone che mi dica il significato dell'uno e dell'altro. P H I. Il primo intento della historia hebraica è mostrare che quādo l'huomo fu creato nello stato della beatitudine, e posto nel paradiso terrestre, se bene era maschio, & femina, peroche la specie humana si salua non in uno supposto, ma in due, cioè maschio & femina, & ambi due insieme fanno un'huomo indiuiduale, con la specie & essentia humana intera: niè redimanco questi due supposti, e parte di huomo, in quello stato beato erano colligati in le spalle per contra uiso, cioè che la conferentia loro non era inclinata à coito ne à generatione, ne il uiso dell'uno si dirizzaua in frôte al l'altro uiso, come suole per tale effetto, anzi come alienati da tale inclinatione, dice l'unione loro essere per contra uiso, non che fussero uniti corporalmente, ma uniti in essentia humana, & inclinatione mentale, cioè tutti due alla beata contēplatione diuina, & non l'uno all'altro p diletto e coito carnale, ma perche meglio l'uno l'altro si potessi aiutare. La dōna ingannata dal serpente causò il peccato del marito e suo, e māgiorno dell'arboe prohibito del conoscere il bene & il male: che è la diletatione carnale che è buona in apparētia nel principio, e nell'esistētia in fin è cattiuā, peroche diuerte l'huomo dalla uita eterna, e lo fa mortale. e però dice il testo, che come peccarono conobbero ch'erano nudi, e cercorono coprire le mēbra della generatione cō le foglie, parēdo loro uergogno se; pche q̄lle li diuertiuano dalla spirituale inclinatione, ne

DIALOGO III.

laquale prima si felicitauano, & in pena del peccato furono gittati del paradiso terrestre, nel quale cōsisteva la dilettatione spirituale: & furono eletti à lauorar la terra con affanni, perche tutte le corporali delectationi sono affannose, dandogli cura della generatione e procreatione de figli, in remedio della mortalita, onde non si scrisse mai la generatione di Adam & Eua, fin che non furono fuora del paradiso, che incontinente dice conobbe Adam sua moglie e concepè Caim suo figlio &c. Questo è il primo intento Mosaico nell'unione, & separatione humana nel loro peccato & pena, hauendo Dio dato la potentia della diuisione p potersi inclinare uiso à uiso alla copula carnale facilmente, diuertendosi l'inclinatione delle cose spirituali alle corporali. S O. Questa allegoria mi cōsonaria se non che mi pare strano che Dio facesse l'huomo e la dōna non per generare, & ch'el peccato sia causa della generatione, laqual è così necessaria per la conseruatione perpetua della specie humana. P H I. Dio fece l'huomo e la dōna in forma che possenuano generare, ma il proprio fine dell'huomo nō è il generare, ma felicitarsi nella contemplatione diuina, & nel paradiso di Dio: il che facendo restauano immortali, & non haueano bisogno di generatione, perche in loro si saluaua l'essentia et specie humana perpetuamente, & à gli immortali non bisogna generatione di figliuoli di sua specie. uedi gli angeli, li pianeti, stelle, e cieli, che nō generano figliuoli di loro specie. La generatione, come dice Aristotele, fu per remedio della mortalita, & però l'huomo, in quanto fu immortale, non generò, ma quādo già per il peccato fu fatto mortale si soccorse con la generatione del simile, alla

quale Dio gli diede potetia, accioche ò ad un modo ò ad un' altro non perisca l'humana specie. S O. Questo primo significato allegorico mi piace, & m' incita à desiare il secondo che già segnasti; dimmelo adunque. P H I. Il primo huomo, & ogni altro huomo di quanti ne uedi è fatto, come dice la scrittura, ad imagine, & similitudine di Dio, maschio e femina. S O. Come ogni huomo? ogni maschio, ouero ogni femina? P H I. Ogni maschio, ouero ogni femina. S O. Come puo stare che sola la femina sia maschio, e femina insieme? P H I. Ciascuno di loro ha parte masculina perfetta, et attiua, cioe l' intelletto, et parte feminina imperfetta, e passiuua, cioè il corpo, e la materia; onde è la imagine diuina impressa in materia: pero che la forma che è il maschio, è l' intelletto: & il formato che è la femina, è il corpo. erano adunque in principio queste due parti masculina, & feminina nell' huomo perfetto, ilquale Dio fece, unite con perfetta unione, talmente ch' el corporeo sensuale feminino era ubbidiente e seguace dell' intelletto, e ragione masculina; onde nell' huomo non era diuersita alcuna, e la uita del tutto era intellettuale. fu posto nel paradiso terrestre, nel quale erano tutti gli belli arbori e saporiti, e quello della uita piu eccellente fra loro, come nel sapiete intelletto, ilquale era quello di Adam, & in ogni altro si perfetto sono tutte le eterne cognitioni, ella diuina sopra tutte, nella sua pura uita. comandò Dio à Adam che mangiasse di tutti questi arbori del paradiso, e di quello della uita, perche gli causaria uita eterna, perche l' intelletto per cognitioni eterne, massimamente diuine si fa immortale, & eterno, & uiene in la sua propria felicità. ma che dell' arbore di cono

DIALOGO III.

scere il bene & il male non mangiasse, perche il farebbe mortale: cioè che non diuertisse l'intelletto à gli atti della sensualità, à essercitio corporeo, come sono le delectationi sensuali, & acquisto di cose utili; lequali sono buone in apparentia, & cattive in esistenza. & ancora si chiamano arbori di conoscere bene & male, perche nel conoscimento loro non cade dire uero, ò falso, come nelle cose intellettuali, & eterne: ma solamēte cade dire buono ò cattivo, & secondo s'accomodano all'appetito dell'huomo. perche dire ch'el Sole è maggiore della terra, non si respondera gliè buono, ò cattivo, ma egliè uero ò falso: ma acquistare le ricchezze, non dirai uero ò falso, ma dirai buono ò cattivo: e seguire queste cognitioni corporee che diuerteno l'intelletto da quelle nelle quali consiste la sua propria felicità, è l'arbore di conoscere il bene & il male, che fu proibito à Adam. peroche questo solo il possenua far mortale: che si come le cose diuine uere, & eterne fanno l'intelletto diuino uero, & eterno come loro, così le cose sensuali corporali, & corruttibili il fanno materiale e corruttibile come loro. pur preconoscendo la diuinità che questa uia d'unione delle due parti dell'huomo e dell'ubbidienza della corporea feminina alla intellettuale masculina, se bene felicitaua l'huomo, & facua immortale, l'essentia sua, che è la sua anima intellettuale, faceva piu presto corrompere la parte sua corporea e feminina, così nel indiuiduo; peroche quando l'intelletto se infiamma nella cognitione, & amore delle cose eterne e diuine, abbandona la cura del corpo, & lasciala anzi tempo perire; come ancora nella successione della specie humana. perche quelli che sono ardenti alle contemplatio-

ni intellettuali, sprezzano gli amori corporei, & fuggono il lasciuo atto della generatione. Onde questa intellettuale perfettione causaria la perdizione della specie humana. Per tanto Dio deliberò porre qualche diuisione temperata fra la parte feminina sensuale, e la parte masculina intellettuale, tirando la sensualità, e l'intelletto ad alcuni desiderij, & atti corporei necessarij per la sustentatione corporea indiuiduale, & per la successione della specie. Questo è ciò che significa il testo, quando dice, non è buono essere l'huomo solo, facciangli adiutorio in fronte ouero contra di lui: cioè che la parte sensuale feminina non sia talmente seguace dell'intellettuale, che nõ gli facci qualche resistentia, attrahendolo alle cose corporee alquanto, per l'aita dell'essere indiuiduale e della specie. Onde mostrandoli tutti gli animali, e conoscendo in tutti come ogniuno s'inclinaua alla sustentatione corporea, & alla generatione del simile, l'huomo principio à trouarsi defettoso, per non hauere ancora lui simile causa, & inclinatione alla parte feminina corporale: & desidero in questo di imitare quelli allhora, secondo dice il testo, permettendo Dio ch'el sonno pigliassi Adam, dormendo lui, diuise la parte feminina dalla masculina, laquale egli da allhora innanci riconobbe per moglie separata da lui stesso: cioè che uenendoli sonno non solito, che è priuatione & ocio di quella uigilia intellettuale prima, e di quella ardente contemplatione, l'intelletto principio ad inclinarsi alla parte corporea, come marito à moglie, et ha uere cura temperata della sustentatione di quella, come di parte sua propria: e della successione del simile, per sustentatione della specie, tanto che la diuisione fra il

DIALOGO III.

mezo masculino, & feminino per buon fine, & necessario fu fatto, & ne seguì la resistentia della materia feminina, e l'inclinatione dell'intelletto masculino à quella con tēperata sufficientia della necessita corporea; ne piu fu moderata per la ragione, come era giusto, & intentione del creatore, anzi eccedendo la diuisione dell'intelletto alla materia, e la sommersione sua nella sensualita, successe il peccato humano. Questo è quello che denota l'historia quando dice ch'el serpente ingāno la dōna, dicendoli che mangiasse dell'arbore proibito di conoscere il bene, et il male, perche quando ne mangiassero s'apririano gli occhi loro, e sarebbero come dei, che conoscono il bene, & il male. laqual dōna uedendo l'arbore buono per mangiare, bello e diletteuole, & di desiderabile intelligentia, mangiò del frutto, & fecene seco al marito mangiare, e s'aprirono gli occhi loro, e conobbero che erano nudi; et cucirono insieme delle foglie del fico, e ne fecero cinture. Il serpente è l'appetito carnale che incita, & ingāna prima la parte corporea femina, quādo la truoua alquanto diuisa dall'intelletto suo marito, & resistente alle strette leggi di quella; perche s'infanghi nelle diletationi carnali, & offuschi con l'acquisto delle superchie ricchezze, che è l'arbore di conoscere il bene, & il male, per le due ragioni ch'io t'ho detto, mostrandoli che per questo se gli apriano gli occhi, cioè che conosceranno molte cose di simile natura che innanci nō conosceuano, cioè molte astutie & cognitioni pertinenti alla lasciuiā & auaritia, di che innanci erano priuati, e dice che sariano simili in questo alli dei, cioè nell'opulenta generatione, che così come Dio è intelligente, & gli cieli sono cause produttiue delle creature

creature inferiori loro, così l'huomo mediante le meditationi continoue carnali uerria à generare molta prole. la parte corporea feminina non solamente in questo non si lasciò regolare, come era giusto, dal suo intellettuale marito, anzi il retirò alla summersione delle cose corporee, mangiando seco del frutto dell'arbore proibito: et di continente se gli aprirono gli occhi, non l'intellettuali, che quelli piu presto si chiusero, ma quelli della fantasia corporale, circa delli atti carnali lasciui. Onde conobbero essere nudi, cioè la inobbedientia delli atti carnali allo intelletto, & però procurorono coprire gli instrumenti genitali come uergogniosi, & ribelli della ragione, et sapientia. poscia dice che incontinente udirono la uoce di Dio, et s'ascosero, cioè che riconoscendo le cose diuine che haueuano lasciate, si uergognorono. dietro al peccato succede la pena, & la sacra historia narra separatamente la punitione del serpente, quella della donna, & quella dell'huomo. Maledice il serpente piu che ognialtro animale, & il fa andare sopra il petto, & mangiare poluere in tutta la uita sua, mettendo odio fra la donna e sua progenie, & fra il serpente & sua progenie, talmente che l'huomo al serpente fracassasse la testa, & egli allo huomo il calcagno: cioè che l'appetito carnale dell'huomo è piu sfrenato che d'alcun'altro animale, & ua col petto per terra, cioè che fa inchinar il cuore alle cose terrestri, & fuggire dalle celesti, & tutta sua uita mangia della poluere, peroche si nutrisce delle cose piu basse & uili che sieno: & l'odio è, perche l'appetito carnale macula la parte corporea, e la guasta con li eccessi, donde deriuano molti defetti corporei e malattie, & ancor mor-

Leone Hebreo.

A A

DIALOGO III.

ti. Ancora da questo resta disfatto l'appetito carnale, il quale s'indebilita, & perde per istemperamento della complessione, & malattia del corpo. La donna punì con multitudine di doglie e concettioni, & nel parturire con doglia li figli, et hauere desio al marito, hauendo lui posanza sopra di lei: cioè che la uita lascia causa al corpo doglie, & ogni diletto suo è doloroso, & tutte le sue progenie, & successi sono faticosi & fastidiosi. nientedimeno amando lei la parte intellettuale come marito, gli resta possanza sopra di lei per ordinarla, e temperarla nelli atti corporei: all'huomo, perche udi le parole della donna, e mangiò dell'arbore proibito, disse che maledetta saria la terra per lui, e con tristitia & affanno la maneggiaria tutta la uita sua: et spine germinaria per lui, & mangiaria dell'herba del campo, & con sudore delle nari sue mangiaria pane, fin che tornasse alla terra di che fu pigliato: perche lui era poluere, et in poluere tornarebbe: cioè che le cose terrestre sariano maledette & nociue all'intelletto: & li sarebbero dolorosi cibi e tristi, come quelli che partecipano mortalità all'immortale: et il successo delli suoi atti terrestri saria affannoso, & pongitiuo come le spine: il cibo suo saria herba del campo, che è cibo delli animali irrationali, però che egli come loro, haueua posta la sua uita nella sensualità sola, & se uolesse mangiare pane, che saria con sudore delle nari, zappando e faticando: cioè che se uolesse mangiare cibo humano, non bestiale, e fare atti humani, gli sarebbero difficili, per l'habito contrario che haueua già pigliato nella bestiale sensualità. Diceli che tutti questi dāni li succedevano del peccato, fin che torni alla terra dellaquale fu ca

uato. Di tutte le terrestri mortali, essendo fra tutti loro per gratia di Dio fatto immortale, egli uolse in ogni modo essere poluere terrestre, infangandosi nelli peccati corporci. Questa fu causa d'hauere à ritornare in poluere come era nel principio, eguale nella mortalità all'i terrestri animali. Di continente; il testo dice che Adam chiamò sua moglie Eua, cioè animale loquace, & femina, perche fu madre d'ogni animale: cioè che chiamò la parte corporea per nome eguale all'i altri brutti animali, perche lei fu causa di produrre ogni bruttezza bestiale nell'huomo. et denota che Dio (mediante l'intelletto loro) che di contemplatiuo era uenuto attiuo & basso ad intendere circa il corpo, gli principio à mostrare l'arti, facendo uestimenti di cuoio per coprirsì, e mandollo fuori del paradiso per seruire la terra, cioè leuato dalla contemplatione per attendere al terrestre, lasciandoli pure possibilita di possere tornare à mangiare dell'arboro della uita, et uiuere in eterno. per ilquale effetto dice che Dio colloco nell'oriente del paradiso di Cherubini, et il lampo della spada reuolgente, per potere guardare la uia dell'arboro della uita. Li Cherubini significano li due intelletti angelici depositati nelli huomini, cioè possibile & agente: & la spada reuolgente che da il lampo, è la fantasia humana, che si riuolge dal corporale à cercare il lampeggiare spirituale: accioche per quella uia potessi uscendo del fango guardare, & seguitare la uia dell'arboro della uita, & uiuere in eterno intellettualmente. Pure Adam bandeggiato del paradiso con la sententia della mortalità, procurò la successione, & conseruatione della specie, nella generatione del simile, ma tro-

A A ij

DIALOGO III.

uandosi lui allhora peccatore, il primo figlio suo fu Cay= no peccatore, ammazzatore del fratello: & il secondo Abel che uol dire niente, che cosi lui resto per niente: perche mori per successione. Ma dipoi che si raffreddò già del peccato, essendo d'anni cento trenta, ritornando alquanto nell'humano intellettuale simile alla diuinità, genero il terzo figlio à sua simiglianza intellettuale, il quale si chiamo Seth, che uol dire positione: dicendo perche Dio m'ha posto altra generatione in luogo di Abel morto per Caim. da questo Seth successe generatione humana, & uirtuosa secondo narrano le scritture, & da lui si ripriincipiò à conuocare il nome di Dio, cioè che l'huomo peccatore fa le generationi, & atti suoi primi cattiu come Caym, che significa habito cattiuo: et quando s'allenta piu dal peccato li fa inutili, come Abel, che uol dire nulla. Ma quando già ritorna in uita intellettuale & in conoscere il nome di Dio, le successioni sue sono uirtuose, & perpetue, come quella di Seth. Questa ò Sophia è la sapientia allegorica che significa la uera historia Mosaica dell'unione dell'huomo maschio, & femina: la sua collocatione nel paradiso: il suo commandamento: la sua diuisione in due: il loro peccato per l'inganno del serpente: le pene di tutti tre: la possibilita del remedio, le generationi cattive imperfette, & perfette, che da loro due successero, lequali cose interuennero in effetto corporalmente al primo huomo: & denotano (secondo l'allegorico) le uite, & successi di ciascuno delli huomini; Qual sia il fine loro beato; ciò che richiede la necessita dell'humanità; & il successo dell'eccessiuo peccato: & la pena dell'accidente di quello,

con l'ultima possibilita del remedio : se ben l'intenderai in uno specchio uedrai la uita di tutti gli huomini, il loro bene, & male : conoscerai la uia che si debbe fuggire, & quella che si debbe seguire per uenire all'eterna beatitudine, senza mai morire. S O. Ti ringratio, & ben mi uorrei far cauta, & saggia in questa dichiarazione della sacra historia, ma non per questo uoglio che uenga in obliuione l'allegoria proportionata alla fauola dell'Androgeno di Platone, nata da questa. P H I. Intesa la intentione allegorica della Mosaica narratione della prima generatione dell'huomo, facil cosa sara uedere l'intento della fauola Platonica . Dice che gli huomini prima erano doppij, mezi maschi, & mezi femine uniti in uno corpo, cioe la parte intellettuale, & la corporea sensualita erano unite nell'huomo, secondo la prima intentione di sua creatione ; talmente che la parte corporea femina s'acquetaua in tutto all'intellettuale masculina senza diuisione, ò resistentia alcuna . & dice che la natura masculina uiene dal Sole, & la feminina dalla terra , & l'intero Androgeno composto d'ambi due dalla Luna : però che (come t'ho detto) il Sole è simulacro dell'intelletto , & la terra della parte corporea , & la Luna è simulacro dell'anima, che contiene l'intellettuale & corporale insieme : che è tutta l'essentia humana, cosi come la Luna contiene la luce partecipata dal Sole, e materia grossa simile alla terrestre , secondo tiene Aristotele . & dice essendo le forze dell'Androgeno eccessiue uenue à combattere contra gli dei , cioe che essendo tutto ritratto alla parte intellettuale, & alla uita contemplatiua , senza resistentia , ne impedimento al-

A A ii

DIALOGO III.

cuno della parte corporea, ueniua quasi ad essere eguale
alli angeli & ad equipararsi all'intelligentie separate,
come dice Dauid della creatione dell'huomo; Dimi-
nuisti lui poco manco dalli angeli. Moises in nome di Dio
dice. l'huomo era come uno di noi, cioè innanti peccasse :
per ilche Iuppiter consultando del remedio, il fece diuide-
re in due mezi maschio & femina : & non sono li due
mezi intelletto infuso, & ingegno, (come alcuni imagi-
nano) ma la parte intellettuale masculina, & la corpo-
rea feminina, che fanno l'intero huomo : peroche essen-
do l'huomo tutto speculatiuo, ueniua ad essere del gene-
re delli angeli, et spirituali, fuore dell'intentione del crea-
tore, che era che fusse huomo con alternato intelletto &
corpo : ilquale conuertendosi tutto in angelico corrom-
peua la compositione humana : & la conseruatione indi-
uiduale, e la successione specifica : & questa è la sua pu-
gna contra gli dei che dice Platone. Onde li fece diuide-
re, cioè fece chel corpo fece resistenza alquanto all'intel-
letto, & che l'intelletto s'inclinò alle cure necessarie del
corpo & sue naturalita, perche la uita fusse piu presto
humana che angelica. & dice che da questa diuisione
nacque l'amore, però che ogni mezo desia & ama la re-
dintegratione del suo mezo restante, cioè che in effetto
l'intelletto non haueria mai cura del corpo, se non fusse
per l'amore che ha al suo consorte mezo corporeo femi-
nino, ne il corpo si gouernaria per l'intelletto, se non per
l'amore & affettione che ha al suo consorte & mezo
masculino. & in quello che dice, uniendosi l'un mezo
con l'altro per amore, non cercauano le cose necessarie
per il sostenimento loro & periuano; onde per reme-

dio Iuppiter li fece tornare li genitali dell'uno uerso del l'altro, & satisfatti per il coito, & generatione del simile, si redintegrò la loro diuisione: significa che il fine della loro diuisione della parte intellettiua, & corporea, fu perche pigliando satisfattione delli diletti corporei si sostentassero nell'indiuideo, & generassero il simile per la perpetua cōseruatione della specie. Admonisce poi che non si debba peccare, perche ogni mezo dell'huomo uerria à diuidersi, & restaria ciascuno il quarto dell'huomo. intende che se la parte dell'intelletto non è unita, ma diuisa con imperfette cognitioni, & consigli, resta imperfetta & debile di natura: però che l'unita è quella che la fa uigorosa, & perfetta: & la diuisione gli lieua la perfettione & il uigore. & così la corporea quando è unita in cercare il necessario è perfetta, & quando è diuisa in acquisitione delle cose superflue & insatiabili di quelle resta imperfetta, & fragile in modo che con la tale diuisione di ciascuna delle parti l'huomo uiene à mancare non solamente di quella prima unione & intellettuale dell'Androgeno, ma ancora di quello essere mezo, secondo che si richiede nella uita humana: ma resta mezo di mezo, seguendo la uita lasciaua, & peccatoria. Questo è quello che significa la fauola Platonica allegoricamente, & l'altre particolarita che scriue nel modo del diuidere, & del consultare & simili sono ornamenti della fauola, per farla piu bella & uerisimile. S O. Mi piace ancora questa allegoria accommodata alla fauola Platonica dell'Androgeno: ma uorria che trouando alcuno proposito mi dicessi ò Philone il construtto di quella nel nostro proposito del nascimen-

A A iij

DIALOGO III.

to dell'amore. PHI. Quel costrutto che cauiamo di questa allegoria per il nostro proposito del nascimento dell'amore, è che tutti gli amori e desiderij humani nascono dalla coalternata diuisione dell'intelletto, & corpo humano: però che l'intelletto inclinato al corpo suo (come il maschio alla femina) desia & ama le cose pertinenti à quello, & se sono necessarie & moderate, sono desiderij, & amori honesti, per la loro moderatione & temperamento: & se sono superflui, sono lasciui, & dishoneste inclinationi & atti peccatorij. Ancora il corpo amando l'intelletto, come donna il marito maschio, si solleua in desiare le perfettioni di quello, sollecitando con li sentimenti, con gli occhi, con le orecchie, & col senso, fantasia, & memoria, d'acquistare il necessario per le rette cognitioni, & eterni habiti intellettuali: con che si felicita l'intelletto humano: & questi sono desiderij, & amori assolutamente honesti: & quanto piu ardenti, tanto piu laudabili, & perfetti. si che in ciò ne ha mostrato Platone il nascimento dell'amore, & di tutti gli amori humani solamente: delli quali fa progenitori la parte intellettuale, come padre, & la parte corporea come madre. & il primo amore dell'huomo è questo mutuo indiuiduale fra l'una parte, & l'altra, come l'amore che è fra il maschio, & la femina. dopò questo primogenito amore, nascono da questi due parenti tutti i desiderij & amori humani à tutte le cose: li quali s'includeno in tre specie, cioè, ò intellettuali, che sono assolutamente honesti, come erano quelli dell'huomo congiunto & intero nella prima uita felice nel paradiso. ò sono tutti corporali necessarij, & moderati,

ch'el temperamēto gli fa fra gli corporei honesti, come era la uita dell'huomo, quando fu diuisa per il necessario adiutorio, prima che peccassi. ouero sono atti corporali in ordinati, superflui, & eccessiui, che sono brutti peccatorij & dishonesti: come fu la uita dell'huomo poi che fu in fangata nella cognitione del bene e del male, sommersi nella lasciuia, & habituati nel peccato. i quali tutti dal mutuo amor, che è fra la parte intellettuale, e corporea, dependono, come t'ho detto. S O. Conosco quali sono secondo Platone li progenitori dell'amore dell'huomo, che è picciolo mondo. uorria ancora sapere da te se ancora si truoua che lui habbi assegnato primi parenti all'amore uniuersale di tutto il gran mondo corporeo creato. P H I. Dipoi che Platone assegnò gli progenitori dell'amore humano nel libro del conuiuio in nome d'Aristofane, come hai inteso, si sforzò ancora assegnare gli primi parenti dell'amore uniuersale di tutto il modo corporeo in nome della fata Diotima, che fu la maestra di Socrate nelle cognitioni amatorie, & quella gli narrò il nascimento dell'amore essere stato in quel modo, che quando nacque Venere tutti gli dei furono in conuito, & con loro Metides, cioè Poro figliuolo del consiglio, che uol dire Dio dell'influentia: alli quali, hauendo cenato, uenne Penia, cioè la pouerta come una poueretta, per hauere qual che cosa per mangiare dell'abbondantia delle uinade del conuito delli dei, & staua come gli poueretti mendicati, domandando fuor delle porte. Poro inebriato del nettare (che allhora ancora non si trouaua uino) andò à dormire nel giardino di Gioue: la detta Penia costretta dalla necessita, pensò à che modo si potrebbe ingrauidare con

DIALOGO III.

qualche astutia d'un figlio di Poro, onde andò à colcarsi appresso di lui, e concepè d'esso l'amore, dalli quali parèti nacque l'amore settatore, et offeruatore di Venere, perche nacque nelli suoi natali, ilquale sempre ha desio di cosa bella: perche essa Venere è bella, & per essere figlio del dio Poro, & della poueretta Penia, partecipò la natura di tutte due; peroche al principio è arido, e squalido, con gli piedi scalci, sempre uolando per terra, senza casa ne ridotto, senza letto ne coperta alcuna, dorme per le strade al disoperto, seruante la natura della madre sempre bisognante, & secondo la stirpe del padre procura le cose belle e buone, animoso & audace, uehemente & sagace cacciatore, ua sempre macchinando nuoue trame, studioso di prudentia, facundo, & in tutta la uita philosophante. è mancatore, fascinatore, uenefico, & sophista, e secondo sua mista natura non è del tutto immortale, ne mortale, ma in breue in un medesimo giorno muore e uiue, et se resuscita una uolta, manca un'altra: & così fa molte uolte per la mescolanza della natura del padre, et della madre. cio che acquista perde, & quel che perde ricouera, per laqual cosa mai non è mendico, ne mai è ricco: ilquale ancora fra sapientia, & ignorantia è costituito, peroche nessuno delli dei philosopha, ne desia farsi sapiente, perch'egliè: ne in effetto alcun sapiente philosopha, ne ancora quelli che sono del tutto ignoranti: perche questi nò desiano mai d'esser sapienti, che ueramente questo è il peggio dell'ignorante, che nò è, ne desia d'essere sanio: perche nò desia mai le cose che nò conosce che li macano. è adunque il philosopho mezo fra l'ignorante et il sapiente, et perche nò è bello come il sapiente, desia la

sapientia che manca : ne brutto come l'ignorante, al quale non solamente manca la bellezza, ma ancora il desiderio di quella . è adunque l'amore mezo fra il brutto e'l bello ueramente. S O. La fauola è ben composta, & assai si mostra nelle conditioni & forme dell'amore la natura del ricco padre , & della pouera madre mescolata insieme: ma uorria sapere il significato di Poro padre, et di Penia madre, & del tempo, loco, & modo del nascimēto dell'amore loro figlio. P H I. Ingeniosamente la sauia Diotima in questa fauola ne mostra quali sono gli progenitori dell'amore, e come di loro nacque, & qual natura delli parenti ha sortito. dice prima che nacque essendo gli dei insieme nel conuito della natiuita di Venere. Sono alcuni che dicono intendersi per la natiuita di Venere, l'influentia dell'intelligentia nell'angelo prima, & poi nella anima del mondo, hauēdo già partecipato la uita di Gioue la essentia di Saturno , & il primo essere di Celio che erano gli tre dei del conuito precedente alla natiuita di Venere magna, nell'angelo , & nella mondana, & nel l'anima del mondo . Ma noi non curaremo d'allegorie si astratte , & interminate , & impropportionate al letterale fabuloso . Essa medesima Diotima, come hai inteso , dichiarò che intendeva per Venere la bellezza ; onde dice che l'amore sempre ama il bello , perche nacque quando nacque la bella Venere . Significa adunque che amore nacque quando nacque la bellezza, peroche ogni amore è di cosa amata , & ogni cosa amata è bella , & per essere bella , ò parere , s'ama, perche l'amore è desiderio di bello . Dice che essendo gli dei nel conuito quando nacque Venere , Penia bisognosa era

DIALOGO III.

di fuore, per hauere qualche reliquia delle uiuande dell'i dei, & il suo dio Poro figliuolo del consiglio imbrocato del nettare uscì di casa, doue era con gli altri in conuito; & andò nell'horto à dormire. onde Penia desiderosa di hauere figliuolo di lui, se gli coricò appresso, & concepè l'amore. Vuol dire che producendo gli dei, cioè Dio, col mondo angelico bellezza à loro simile nel mondo corporeo creato, nel quale concorreuano insieme con liberale largitione, & letitia, come in conuito de natali di quella, il mancamento della materia potenziale interuenne li, desiderosa di partecipare le forme belle, & perfettioni diuine, & angeliche; Poro figlio del consiglio, cioè l'influente intelletto, imbrocato del nettare, cioè pieno delle Idee, & forme diuine, desiderò partecipare al mondo inferiore per bonificarlo; se bene l'inclinarsi al basso, fusse à lui mancamento. e questo è, ch'ei dice che andò à dormire nell'horto di Gione: cioè che adormentò la uigilante cognitione sua, applicandola al mondo corporeo del moto e generatione, che è l'horto di Gione; peroche l'intelletto celeste è casa & palazzo di Gione; oue si fa il conuito, & si beue il nettare diuino, che è l'eterna contemplatione, et desio della diuina & bellissima maestà, quando l'intelletto figliuolo del consiglio, che è il sommo Dio, uolse partecipare al mondo inferiore; la poueretta bisognante Penia se gli accostò appresso, cioè la potentia della materia desiderosa di perfettione, s'ingrauidò di lui imbrocato del desio della perfettione corporea, mezo dormiente della sua eterna contemplatione diuina, & diuertito alquanto da quella per partecipare perfettione alla bisognante materia, & d'ambi due nacque l'amore; peroche l'amo

re dice perfettione non in atto, ma in potentia. Et così è l'intelletto nel corpo generabile che è forma potenziale, et intelletto possibile, e per essere intelletto conosce le cose belle, et per essere in potentia, gli manca la possessione di quelle, et desia la bellezza attuale, et questo è quel che dice, che è mezo fra il bello, et il brutto; perche l'intelletto possibile, et le forme materiali sono mezo fra la pura materia totalmente informe, et fra le forme separate, et intelligentie attuali angeliche; che sono uere belle. però assegna Diotima equalmente all'amore le conditioni, et machinationi della materia corporea bisognante, e mortale uariabile, et imperfetta madre sua, et le conditioni intellettuali, et perfette dello affluente intelletto Porro padre suo: et lui pone philosophante, et nõ sapiente, peroche l'intelletto possibile desia la sapientia, et è in potentia di quella, perche non è in atto sapiente, come l'intelletto angelico. Ne mostrò adunque Diotima in questa sua fauola, che l'intelletto possibile è participato dell'intelletto agente, ò in atto angelico, ouer diuino. et che la possibilita non gli uiene dalla sua propria natura intellettuale, come alcuni credono, ma solamente dalla compagnia della bisognante materia priuata d'ogni atto, et pura potentia. Ne insegnò ch'el primo produttore dell'amore genito è la generata bellezza, et gli proprij parenti suoi sono il conoscimento della bellezza, ilquale gli è padre, et il mancamento di quella, che è la madre: peroche cioche si ama, et desia, bisogna che sia preconosciuto per bello, et che manchi, ò che possa mancare, et si desiderì cōseruare sempre. Si che tu ò Sophia conosci ch'el padre dell'amore uniuersale nel mondo inferiore è il conosci-

DIALOGO III.

mento della bellezza, e la madre è il mancamento di quella. S O. Questo intendo, ma questi parenti mi pare che s'applichino solamente al mondo corporeo, & ancora nel generabile inferiore solo, & già ho inteso da te, che nel mondo angelico si truoua prima, & principalmente l'amore, alquale assegnasti queste due proprie cause, cioè conoscenza & mancamento di bellezza. P H I. Egliè uero che l'amore non solamente nell'inferiori, ma principalmente nell'angelico è per conoscimento di bellezza che manca: ma questa è la bellezza immensa & diuina, della quale tutti gli intelletti creati mancano, & quella conoscono, amano, & desiano, e questa tal bellezza chiama Platone magna Venere, cioè la bellezza del mondo intellettuale, & questa non nacque in tempo, perche è eterna, & immutabile, ne manco l'amore suo ha nuoui nascimenti, ma se nacque, ab eterno in quel diuino mondo nacque: ne il mancamento di questa uiene per ragione della compagnia, bisognante Penia, ouero materia con l'intelletto, che in quel mondo non si truoua materia, ma uiene per il mancamento che è nella creatura, per essere creatura, della perfettione somma del suo creatore, ouero dell'eccellentia della sua bellezza, sopra quella della creatura. si che questi parenti sono proprij dell'amore genito nel mondo inferiore, nel nascimento di Venere inferiore: cioè la bellezza partecipata alli corpi generati, & non à l'amor del modo angelico, ilquale è superiore à Poro imbricato nell'horto di Gioue, & alieno da Penia bisognante. S O. Ho inteso da te quello che gli poeti, e philosophi hanno fauoleggiato del nascimento dell'amore, e de suoi progenitori, et quello che le loro fauole sapientemente si-

gnificano; desidero hormai sapere da te pianamente, & chiaramente, quali sono gli primi parenti dell' amore, si dell' humano, come ancora dell' uniuersal amore dell' uniuerso. P H I. Io dirò prima d' Sophia, quelli ch' io credo essere in comune padre, e madre d' ogni amore, & dipoi, se uorrai, gli appropriarò all' amore humano, & al modo d' ancora. S O. Mi piace l' ordine, perche la cognitione comune si debbe anteporre alla piu particolare: dimmi adunque quale è in comune padre d' ogni amore, & quale è sua madre. P H I. Io non fo già la madre la pura carentia, come Diotima, ne il padre l' affluente cognitione, come ella vuole, ne pongo la bellezza Venerea connexa alla sua generatiõe ouero lucina, d' parca in quella, come in altra parte Platone pone, non essendo padre ne madre, peroche l' amore à detto di tutti è figlio di Venere, & secondo alcuni senza altro padre: ma lasciàdo gli figmenti & opinioni d' altri, ti dico ch' el comune padre d' ogni amore è il bello, e la madre commune è la cognitione del bello mista di carètia. da questi due, come da ueri padre & madre, si genera l' amore, et desiderio; però che il bello conosciuto da quello à chi manca, è incontenente amato, & desiato dal conoscitore amante, & desidera te quel bello. Et così nasce l' amore concetto dal bello nella mente del suo conoscente, à chi manca, & il desidera. è adunque il bello amato padre, & generante dell' amore, & la madre è la mente dell' amante ingravidata del seme di esso bello: che è la sua essemplare bellezza in essa mente del conoscente, della quale ingravidata desia l' unione con esso bello, ouero generatiõe del simile. & già di sopra hai inteso come l' a =

DIALOGO III.

mato ha natura paterna generante, & l'amante ha natura materna concipiente dell'amato, e desiderante il parto in bello, come dice Platone. S O. Mi piace questa assoluta, & chiara sententia del padre, & madre dell'amore in comune. ma innanci ch'io ti domandi piu dichiarazioni, bisogna che m'assolui una contradittione che appare in due parole. Tu dici che la madre dell'amore è la cognitione del bello che manca, & dall'altra parte dici che ella prima è grauida della forma del bello, & perciò la desia & ama. La contradittione è, che se la mente del conoscente è grauida del bello, nõ gli manca gia, anzi l'ha, perche la grauida ha in se figlio, e non gli manca. P H I. Se la forma del bello non fusse nella mente dell'amante sotto specie di bello buono e giocondo, non saria esso bello mai amato da lui, perche i priui interamete di bellezza non hanno ne desiano il bello, ma quello ch'el desia non è del tutto priuato di lui, peroche ha la cognitione sua, & la sua mente è ingrauidata della forma della sua bellezza. ma perche gli manca il principale, che è la perfetta unione con esso bello, gli uiene il desiderio del principale effetto che manca, & desia fruire con unione il bello: la forma del quale impressa nella sua mente l'incita, come desia la grauida di figliare, & porre in luce l'occulto dentro di lei; si che la madre dell'amore, cioè l'amante, se bene è priuata dell'unione perfetta con l'amata, nõ è però priuata della forma esemplare della sua bellezza: laquale la fa essere amante, ò desiderante l'unione di quel bello che gli manca. S O. Mi piace ciò che dici, ma mi resta contra, che parrebbe che la madre amante grauida del bello padre, parturisse, ouero generasse per figlio

figlio il medesimo padre, però che tu dici che la generatione, & filiatione non è altro che l'unione, & fruizione del medesimo padre in atto. P H I. Sottilmente arguisci ò sophia, ma se fussi piu sottile, uedresti per solutione che l'atto di fuire il bello con unione, non è propriamente ne totalmēte esso medesimo: auēga che sia simillimo à quello, come il proprio figlio al padre: pur con quella similitudine paterna si gionta qualche impressione materna della cognitione amante: che non saria atto di fruizione se non peruenisse dal conoscente amante nel bello cognito amato: si che egli è uero figlio delli due, e ha la parte materiale della cognitione materna, e la formale della bellezza paterna. e come Platone dimostra, l'amore è desiderio di gruida, p parturire bello simile al padre: e questo nō solamente è l'amore intellettuale, ma ancora il sensuale.

S O. Dichiarami come in ciascuno di qsti amori cōsiste la grauidanza col desio di parturire il bello, e perche tātō si desiano le tali generationi. P H I. Tu uedi quātō nō solamente nell'huomo, ma ancora in ogni animale è il desiderio della cognitione del simile, e quātī affanni, trauagli, et pericoli li parēti, massimamēte madri pigliano p la generatione, et educatione delli suoi figli, fino ad esponersi alla morte per bē loro. Il fine primo è la productione del bello simile à quello di che la madre è ingrauidata: & l'ultimo fine è la desiata immortalita: che non possendo essere perpetui, come dice Aristotele, gli indiuidui animali desiano, & procurano perpetuarsi nella generatione del simile: la uita & essere delquale molte uolte procurano, piu che la propria: perche par loro che la sua già passi, & quella è la parte sua che è per essere, & per

Leone Hebreo.

BB

DIALOGO. III.

fare immortale la sua uita, con la continua & simile
 successione. Ancora questi fini accadono nell'anima hu-
 mana, che essendo grauida della bellezza, della uirtu, &
 sapientia intellettuale, desia sempre generare simili belli
 in atti uirtuosi, & habiti sapienti: perche con la uera ge-
 neratione di quelli s'acquista la uera immortalita, cosie'
 meglio di quello, che li corpi animati l'acquistano nella
 generatione de simili animali: et cosi, come le reliquie de
 padri mancando loro, consisteno, & si perpetuano per li
 figliuoli, cosi si perpetuano le uirtu dell'anima, se ben
 mancano, per li atti uirtuosi, & habiti intellettuali, che
 gli causano eternita. hai adunque inteso come il padre de
 l'amore è il bello amato, & la madre è il conoscente a-
 mante di quello. laquale ingrauidatà di lui ama, & de-
 sia parturire simile bello: mediante ilquale s'unisce, &
 fruisce con perpetuita la bellezza uirile. S. O. Mi pare
 hauere assai ben compreso à che modo il bello, ouero bel-
 lezza sia il padre dell'amore, & il conoscente & desi-
 derante quello la madre, laquale ingrauidata da lui
 desia il parto del simile, che è l'unione & fruizione di
 esso bello, ma ueggo essendo questo, che ogni cosa consiste
 nella bellezza, però che il padre è il bello, & la grani-
 da madre è la forma esemplare conoscitiua di quello,
 & il desiderato figlio è il tornare per fruizione uniti-
 ua in esso bello: & mi marauiglio che facci tanto caso
 della bellezza, però che precedendo ad ogni amore, sa-
 ria bisogno che precedessi non solamente al mondo in-
 feriore, & alla mente astratta delli huomini, ma an-
 cora al mondo celeste, & à tutto l'angelico, concio sia
 che in ciascuno, come gia dicesti, si ritruoui amore, e

tutti sieno ueramente amati . ancora se nella somma di-
uinita è , come qualche uolta hai detto , amore alle sue
creature , & ella sia amante di quella , come nelli sa-
cri libri si narra , come si può imaginare precedentia
di bellezza à quella che à tutte sommamente precede ?
P H I. Non ti marauigliare ò Sophia , che la bellezza
sia quella che facci ogni amato , amato , & ogni aman-
te , amante , & che sia d'ogni amore principio , mezo ,
& fine : cioè principio in esso amato , & mezo nella re-
uerberatione sua nell'amante : & fine nella fruitione ,
& unione di esso amante nel suo principio amato . pe-
rò che essendo il primo bello il sommo opifice dell'unì-
uerso , la bellezza d'ogni cosa creata è la perfettione del
l'opera fatta in lei dal sommo artefice , & è quella co-
sa in che l'operato comunica , & somiglia piu all'o-
perante , e la creatura al creatore : et essendo questa la di-
uinita partecipata da tutte le parti dell'uniuerso , non è
strano , ma giusto , che preceda ad ogni altra cosa di quel-
lo , & sia quella che faccia le cose , in che si truoua , ama-
bili , & l'altre conosciuue di quelle amanti , & desiderose
della participatione di quelle , e loro , mediante la diuina
bellezza di tutte opifice : laquale non solamente prece-
de all'amore che si truoua nelle cose create , ò sieno cor-
poree , corruttibili , & celesti , ouero incorporee , spiritua-
li , & angeliche , ma ancora precede all'amore che pro-
uiene da Dio nelle creature : però che quello non è al-
tro che uolere che la bellezza delle creature cresca , &
s'assomigli alla somma bellezza del loro creatore : al-
l'immagine delquale loro furon create . si che prima
in Dio la bellezza , che l'amore , & l'essere bel-

DIALOGO. III.

lo & amabile, precede all'essere amatore. S O. Veggo quello che rispondi alla mia dimanda, & ancora che paia che satisfacci, à me non fa, però che la dignità e tanta eccellentia di questa bellezza io bene non la comprendo, ne ueggo come sia di tanta importantia, che habbia ad essere principio di tutte le cose degne, & perfette, come la fai. Vorrei che dell'essentia di questa bellezza meglio mi satiassti: mi ricordo bene che una uolta me l'hai diffinita dicendo che la bellezza è gratia, laquale dilettaudo l'animo col conoscimento di quella, il muoue ad amare, ma dell'essentia di questa gratia, & del troppo che importa nel creatore, & in tutto lo uniuerso, mi resta la medesima sete di conoscere, che nella medesima bellezza diffinita. P H I. Ancora mi ricordo hauerti mostrato parte della spirituale essentia della bellezza, però ch'io ti feci conoscere che delli cinque sensi esteriori la bellezza non entra nell'animo humano per li tre loro materiali, cioè ne per il tatto, ne per il gusto, ne per l'odorato: che le temperate qualita, ne li diletteuoli tatti ueneriei, non si chiamano belli: ne manco li dolci sapori, ne ancora li soauì odori, si dicono belli: ma solamente per li due spirituali, cioè parte per l'audito per li belli parlamenti, orationi, ragionì, uersi, belle musiche, & belle & concordanti harmonie: & la maggior parte per gli occhi, nelle belle figure, & belli colori, & proportionate compositioni, & bella luce, & simili: liquali ti denotano quanto sia la bellezza cosa spirituale, & astratta dal corpo. Ancora t'ho mostrato che le maggiori bellezze consisteno nelle parti dell'anima, che sono piu eleuate dal cor=

po: come, prima nell'imaginatiua con le belle fantasie, pensieri, & inuentioni, & piu nella ragione intellectiua separata dalla materia con li belli study, arti, atti, & habiti uirtuosi, & scientie: & piu perfettamente nella mente astratta, con la prima sapientia humana, laquale è uera imagine della somma bellezza. Si che per questo principiarai à conoscere quanto la bellezza da se è aliena dalla materia, e corporeita, & come à quella spiritualmente è comunicata. S O. Pur comunemente il uolgo nelli corpi principalmente pone la bellezza, come propria di quelli: & ben pare che à loro piu conuenga. & se le cose che non sono corpo si chiamano belle, par che sia à similitudine della bellezza corporea, come si chiamano ancora grandi, come grand'animo, grande ingegno, gran memoria, grand'arte, à similitudine delli corpi: però che nell'incorporei, non hauendo in se quantita ne dimensione, non possono essere ne grandi ne piccoli propriamente, se non à somiglianza de mensurati corpi: non meno par che sia la bellezza propria delli corpi: & impropria, & per similitudine, delli incorporei. P H I. Se ben nel grande accade questo, per essere la grandezza propria della quantita, & la quantita del corpo: che ragione hai tu che cosi sia la bellezza? S O. Oltre l'uso del uocabolo, che s'appropria alli corpi, quella dal uolgo si reputa essere piu uera bellezza, & è ancora qualche ragione, che la bellezza pare che sia la proportion delle parti al tutto, & la commensuratione del tutto in quelle: & cosi molti delli philosophanti l'hanno diffinita: adunque è propria del commensurabile corpo: &

BB ij

DIALOGO III.

del tutto composto delle sue parti : & presuppone quantità in corpo propriamente. & se delle cose incorporee si dice, è perche à similitudine del corpo hanno parti, delle quali sono composte proportionalmente per ordine : come è l'harmonia, concordanza, & l'ordinata oratione, & però si chiamano belle à similitudine del composto, et proportionato corpo : & così nelle considerationi imaginative rationali, & mentali l'ordine delle parti al tutto, è à similitudine del corpo, che propriamente è composto di parti commensurate, che si chiamano belle : sì che il proprio della bellezza, come della grandezza, pareria che fussi nel corpo : che è proprio soggetto della quantità, et compositione delle parti. PHIL' uso di questo uocabulo bello, appresso il uolgo è secódo la cognitione che li uolgari hanno della bellezza : che conciosia che loro non possino cõprendere altra bellezza, che quella che gli occhi corporei comprendono, ouero l'orecchie, si credono oltre quella non essere bellezza, se non qualche cosa fitta, sognata, ò imaginata : ma quelli, gli occhi della mente di cui son chiari, et ueggono molto piu oltre che li corporei, conoscono molto piu dell'incorporea bellezza di quello che conoscono li carnali della corporea : & conoscono che quella bellezza che si truoua ne i corpi, è bassa, piccola, & superficiale, à rispetto di quella che si truoua nelli incorporei : anzi conoscono che la bellezza corporea è ombra & imagine della spirituale, e partecipata da quella : e non è altro che il risplender che il mondo spirituale dà al mondo corporeo : et ueggono che la bellezza delli corpi non procede dalla corporeità, ò materia loro : che se così fusse, ogni corpo, & cosa materiale

saria bella ad uno medesimo modo: però che la materia, & corporeità è una in tutti i corpi: oueramente delli corpi il maggiore saria il più bello: ilquale molte uolte non è, però che la bellezza richiede mediocrità nel corpo: il maggior delquale, come il minore, è deforme: ma conoscono che nelli corpi uiene dalla participatione delli incorporei loro superiori. e tanto quanto della participatione loro mancano, tanto sono deformi: in modo che la deformità è il proprio del corpo, et la bellezza è aduentitia in lui dal suo bonificatē spirituale. A te dunque ò Sophia non bastino gli occhi corporei, per uedere le cose belle: mirale con gli incorporei, & conoscerai le uere bellezze chel uolgo non può conoscere. perche, così come li ciechi delli occhi corporei non possono comprendere le belle figure, & colori, così li ciechi delli occhi intellettuali non possono comprendere le chiarissime bellezze spirituali, ne diletтары in quelle: però che non diletta la bellezza, se non chi conosce lei: & chi non gusta quella è priuo di suauissima diletatione: che se la bellezza corporea, che è ombra della spirituale, diletta tanto chi la uede, che se l'usurpa, & conuertere in se, & gli leua la libertà, & ha uoglia di quella, che fara quella bellezza intellettuale lucidissima, dellaquale la corporea è solamente ombra & imagine, à quelli che son degni di uederla? sia adunque tu ò Sophia di quelle, che l'ombra bellezza non le ruba, ma quella, che è patrona di quella, suprema in bellezza, & diletatione. S O. Mi basta questo, perche il uolgo non m'inganni in quello che dice bellezza: ma uorria che mi soluessi la ragione della proportionē delle parti al tutto, che fa per loro,

B B iij

DIALOGO III.

Et mostra che la bellezza sia propria delli corpi: Et
 impropria, Et per similitudine, di quella delli incorpo=
 rei. PHI. Questa diffinitione di bellezza detta per al=
 cuni delli moderni philosophanti non è gia propria, ne
 perfetta, che se così fusse, nessun corpo semplice non com=
 posto di diuerse, Et proportionate parti si chiameria bel=
 lo. non saria adunque il Sole, la Luna, Et le stelle belle,
 ne la risplendente Venere, nell' illustro Gione. S O. Han=
 no ancora questi la bellezza della figura circolare, che
 è la piu bella delle figure, laquale è in se tutta, Et contie=
 ne parti. PHI. La figura circolare è bene in se bella,
 ma la bellezza sua non è la proportione delle parti,
 l'una all'altra, ne al tutto: però che le parti sue sono
 eguali, Et homogenie, nelle quali non cade proportio=
 ne alcuna: ne ancor la bellezza della figura circolare
 è quella che fa il Sole la Luna, Et le stelle belle, che se
 così fusse, ogni corpo orbicolare haueria la bellezza del
 Sole: ma la bellezza loro è la lucidita, laquale in se non
 è figura, ne ha parti proportionate: Et così il fiam=
 meggiante fuoco, Et il fulgente oro, Et le lucide Et
 pretiose gemme non sariano belle: però che tutte que=
 ste sono semplici, Et d'una natura le parti Et il tut=
 to, senza diuersita proportionata. ancora secondo lo=
 ro, solamente il tutto saria il bello, Et nessuna delle par=
 ti saria bella, se non in comparatione al tutto: ancora
 tu uedrai un viso qualche uolta essere bello, qualche
 uolta no, essendo pur sempre la proportione delle par=
 ti al tutto una medesima. appare adunque che la bellez=
 za non sia nelle proportioni delle parti. Et oltre à quello
 è piu, che, secondo loro, li uaghi colori non sariano belli:

ne la luce (che è il piu bello del mondo corporeo) & quella che gli dà la bellezza, si potria chiamar bella: & cosi nell'audito, la suaue uoce non si diria (come si dice) bella, & se la bellezza della musica uogliono che sia la concordantia delle parti, la bellezza intellettuale qual sara? & se diranno che è l'ordine della ragione, che diranno della intelligentia delle cose semplici, & della purissima diuinita, che è somma bellezza? si che se bene consideri trouerai, che quantunque nelle cose proportionate, & concordanti si truoui bellezza, la bellezza è oltre la loro proportion: onde non solamente nelli composti proportionati si truoua, ma ancora piu nei semplici. S O. Adunque l'improportionati potriano essere belli? P H I. Non gia, che l'improportionati sono defettuosì, e cattiuì, & nessuno cattiuo è bello: ma non pero la proportion è essa bellezza: perche di quelli che non sono ne proportionati, ne improportionati, perche nõ sono cõposti, si truouano bellissimi, & piu, che nelli proportionati e concordanti sono alcuni non belli, perche ogni bello e buono nõ è proportionato. & nelle cose cattiuie, si truoua ancora proportion ne & concordantia. & si dice appresso gli mercatanti, ch'el codicioso, & il trappolatore s'accordano presto, & il timore s'accompagna con la crudelita, & la prodigality con la ruberia; non è adunque ogni bello proportionato, ne ogni proportionato bello, come costoro hãno pensato. S O. Che è adunque la bellezza delle cose corporee à chi fa che le figure, e gli corpi bene proportionati sieno belli, se la bellezza non è la proportion? P H I. Sappi che la materia fondamento di tutti gli corpi inferiori è da se deforme, & madre d'ogni deformita in quelli, ma

DIALOGO III.

informata in tutte le parti per participatione del mondo spirituale, si rende bella; si che le forme radiate in lei dal l'intelletto diuino, e dall'anima del mondo, ouero dal modo spirituale, e dal celeste, sono quelle che gli leuano la deformita, e porgono la bellezza; si che la bellezza in questo mondo inferiore uiene dal mondo spirituale, e celeste; cosi come la bruttezza, e deformita è propria in lui dalla sua deforme, & imperfetta materia: di che tutti gli suoi corpi sono fatti. S O. Adunque ogni corpo saria egualmente bello, perche sono dal mondo superiore essenzialmente informati. P H I. Ti còcedo che ogni corpo ha qualche bellezza, laqual gli uien dalla forma che informa la sua materia deforme, ma non sono belli egualmente; peroche le forme nõ in un modo perfettamente informano tutti l'inferiori corpi, ne d'una maniera in tutti leuano la deformita della materia; anzi in alcuni leuan poca parte di questa deformita, & in altri piu, et piu gradualmente, e tanto quanto piu della deformita materiale basta à leuare la forma, tanto rende il corpo piu bello, et quanto meno, men bello, e piu deforme. e questa differenza nõ è solamente nella diuersa specie delli corpi del mondo inferiore, ma ancora nelli diuersi indiuidui d'una specie; perche uno huomo e piu bello dell'altro, e uno cauallo piu bello dell'altro, perche la forma essenziale sua meglio ha dominato la materia, onde piu ha possuto leuare della deformita di quella, e renderlo bello. S O. E donde uiene che li proportionati corpi ne paiano belli? P H I. Perche la forma che meglio informa la materia, fa le parti del corpo fra se stesse col tutto proportionate, & ordinate intellettualmēte, e ben disposte alle sue proprie ope=

rationi e fini, unificando il tutto, e le parti, ò sieno diuerse, ò simili, cioè huomogenie, ò terrogenie nella meglio forma che è possibile, perche il tutto sia perfettamete informato & uno, e così si fa bello, e quando la materia è inobbediente non puo così unire, & ordinare le parti intellettualmete nel tutto, e resta men bello, e deforme, p la disobbedientia della deforme materia, alla informante, & belleggiante forma. S O. Mi piace conoscere qual sia la bellezza nei corpi inferiori, e chi la fa, e donde uicne: ma mi resta un dubbio, parte delli dubbij tuoi, contra quelli che dicono la bellezza essere proportionione: peroche i uaghi colori sono belli, e non sono uniti di forma, & così la luce è bellissima, e non ha parti informate, & unite nel tutto, et ancora il Sole la Luna, e le stelle, se ben sono corpi non hāno materia di forme, ne forma che l'informi; Perche adunque sono belli? & oltre accio la musica, harmonia, la soaua uoce, & l'eleganti orationi, gli resonanti uersi non hāno gia materia deforme, ne forma, che gli informi, & pur sono belli, & finalmente le cose belle della imaginatione, & la ragione, & della mente humana, che hai detto, non hanno gia compositione di materia, ne forma, & pur sono gli piu belli del mondo inferiore. P H I. Bene hai domandato, & gia io ero per dichiararti la bellezza di questi, se bene tu non me haueffi domandato. nel mondo inferiore tutte le bellezze sono delle forme, come t'ho detto, lequali quando bene conuinceno la materia deforme, & dominano la roza corporentia, fanno gli corpi belli, & loro in se è giusto che siano piu belli, ouero bellezza, puoi che bastano à fare del brutto bello, che se non fusseno belli, ò sariano brut-

DIALOGO III.

ti, ò neutrali, cioè ne belli ne brutti, & se ei son brutti come fan belli per sua essentia? che un contrario essentialmente non puo operare il contrario di lui, ma piu presto simile: se neutrali, perche fanno piu presto belli che brutti? & ciò in tutti loro segue sempre. Necessario è adunque concedere che le forme sieno piu che gli informati da quelle: gli colori adunque sono belli, perche sono forme, & se per loro gli corpi ben coloriti si fanno belli, tanto piu essi medesimi debbeno essere belli, ò bellezza, e molto piu la propria luce, che ogni colore, & colorato fa belli, & e propriamente forma nelli corpi astratti; & im-mista con la corporentia, come gia hai inteso, & se la luce si legge madre delle uaghe bellezze del mondo inferiore, è giusto che sia bellissima. Il Sole, la Luna, le stelle, per la luce loro sono belli, laquale in tutte ha ragione di forma, e loro stessi (secòdo dice Themistio) si possono chiamare forme, piu presto che corpi informati. & essendo il Sole padre della bella luce, è giusto che sia capo della bellezza corporea: & dipoi gli altri corpi celesti lucidi, che prima da lui partecipano sempre la luce, & dipoi fa ancora belli tutti gli corpi inferiori lucidi e coloriti, & massimamente il fuoco siameggiante, per essere piu formale, e manco corporeo per la sua sottilita & leggierezza, et perche piu partecipa la luce solare & appare la formalità sua in ciò, che da nessuno altro elemento contrario si la scia uiolare, ne alterare, se del tutto non si corrompe; peroche nessuno altro elemento il puo infrigidare, ne humettare, ne indurre in lui qualita contraria alla sua propria natura, mentre che è fuoco, come fa egli ne gli altri elementi: che esso scalda l'acqua, & la terra, & disicca l'ae

re, contra loro proprie nature. & uniuersalmente la luce in tutto il módo inferiore è forma, laquale leua la bruttezza della tenebrosita della materia deforme: & perciò quelli corpi che piu la partecipano, rende piu belli. onde ella è giusto che sia bellezza uera, & il Sole dal quale dipende è fontana della bellezza, e le stelle e la Luna sono suoi primi condotti, & gli piu degni partecipi. l'harmonia è bella, peroche è forma spirituale ordinatiua, et unitiua delle molte & diuerse uoci, in unica, & perfetta consonanza, per modo intellettuale, & le soauu uoci sono forma del tutto, partecipano la sua bellezza: la bellezza dell'oratione uiene dalla bellezza spirituale ordinatiua, & unitiua di molte, & diuerse parole materiali in unione perfetta intellettuale, in qualche parte di harmonica bellezza; si che con ragione si puo dire piu bella che l'altre cose corporee, e cosi gli uersi, nelli quali è la bellezza intellettuale, hāno piu della bellezza harmonica resonante. Le bellezze della cognitione, & della ragione, e della mente humana, manifestamente precedeno ogni bellezza corporea, peroche queste sono uere, formali, & spirituali, et ordinano, & uniscano gli molti & diuersi concetti dell'anima sensibili, & rationali, & ancora porgeno, & partecipano bellezza dottrinale nelle menti disposte di riceuere bellezza, & ancora è bellezza artificiale in tutti gli corpi che per artificio sono fatti belli. si che la bellezza in tutto il mondo inferiore procede dal mondo spirituale nelle forme, & mediante le forme nelli corpi, lequal forme, ouero bellezze formali, sempre sono astratte dalla materia; peroche nō hāno compagnia di materia deforme che impedisca mai la sua bellezza, & però le uirtu, e

DIALOGO III.

sapientie sono sempre belle : ma li corpi informati qualche uolta belli, e qualche uolta nò, secòdo si truoua la materia obbediente, ò resistente alla bellezza formale. S O. Intendo à che modo tutta la bellezza naturale del mondo corporeo deriua dalla forma, ò forme, che informano li corpi nella materia di quello : ma mi resta ad intendere, la bellezza delle cose artificiali dode dipende, poi che non uiene dalla spirituale, ouero celeste origine delle forme naturali, ne è del numero e natura di quelle. P H I. Così come la bellezza delle cose naturali deriua dalle forme naturali essenziali, ouero accidentali, così la bellezza delle cose artificiose deriua dalle forme artificiali ; onde la diffinitione dell'una, & dell'altra bellezza è una medesima distribuita à tutte due. S O. Et qual saria la loro diffinitione? P H I. Gratia formale, che diletta, e muoue chi la comprende ad amare, & questa gratia formale così come nelli belli naturali è di forma naturale, come nelli belli artificiatì è di forma artificiale. & per conoscere che la bellezza dei corpi artificiatì uiene dalla forma dell'artificio, immagina due pezzi di legno eguali, et che nell'uno s'intagli una bellissima Venere, e nell'altro nò, conoscerai che la bellezza di Venere nò uiene dal legno, perche l'altro pari legno nò è già bello; si che resta che la forma, ò figura artificiatà è la sua bellezza, e quella che la fa bella: e così, come le forme naturali dei corpi deriua no da incorporea, e spiritual origine, laqual è l'anima del mòdo, & oltra à quella dal primo, e diuino intelletto nelli quali due prima tutte le forme esistono cò maggior essentia, perfettione, e bellezza, che nelli diuisi corpi ; così le forme artificiali deriuano dalla mente dell'artifice hu

mano, nella qual prima esistono con maggior perfectione e bellezza, che nel corpo bellamente artificiato: et così come leuando per consideratione del bello artificiato la corporentia, non resta altro che l'idea, laquale è in mēte del l'artifice, così leuando la materia de belli naturali, restano solamente le forme Ideali presistenti nell'intelletto primo, e da lui nell'anima del mondo. Bene conoscerai ò Sophia quanto piu bella debbe essere l'idea dell'artificio unita nella mente dell'artifice, che quando si truoua nel corpo distribuita, & smembrata; peroche ogni bellezza, & perfectione la unione accresce, & la diuisione la sminuisce, & le parti della bellezza della statua di Venere nel legno sono diuise ciascuna per se, onde fanno lenta, e debile la sua bellezza, in rispetto di quella che è nell'anima dell'artefice; peroche in lei consiste l'idea dell'arte con tutte le sue parti cōplicate insieme, in modo che l'una fauorisce l'altra, & la fa crescere in bellezza, e la bellezza di tutti insieme sta in ogniuna, & quella di ciascuna in tutti senza alcuna diuisione, ò discrepantia, di maniera, che chi uedeessi l'una, e l'altra, conosceria che senza comparisone è piu bella l'arte, che l'artificiato: come quella che è causa dell'artificiata bellezza, laquale nella compagnia delli corpi perde della sua perfectione, tanto quanto li corpi guadagnano in quella. peroche quanto piu il rozo corpo, e brutto è ritirato dalla forma, tanto l'artificiato rende piu bello, e quanto piu la forma è tirata, et impedita dal corpo, tato men bello resta il cōposto artificiato. Resta adunq; che la forma senza corpo è bellissima, si come il corpo senza la forma è bruttissimo. e della maniera delle cose artificiali sono le neutrali, & che quelle for

DIALOGO III.

me che gli corpi naturali fano belli, è manifesto che nella mente del sommo artefice, & uero architetto del mondo, cioè nell'intelletto diuino, si truouino molto piu belle; peroche iui sono tutte insieme astratte da materia, da mutatione, o alteratione, & da ogni maniera di diuisione, et moltitudine, e la bellezza di tutte insieme fa bella ognuna d'esse, e la bellezza di ciascuna si truoua in tutte. Si trouano dipoi tutte le forme nell'anima del mondo, che è il secondo artefice di quello, non gia in quel grado di bellezza, che è nel primo intelletto architetto; peroche nell'anima non sono in quella pura unione, ma con qualche moltitudine, o diuersita ordinata, peroche essa è in mezzo fra il primo opifice, & le cose cose artificiose. ma sono iui in molto maggior grado di bellezza che in esse cose naturali; peroche iui si truouano spiritualmente tutte in unione ordinata, astratte da materia, da alteratione, e moto. & da lei emanano tutte l'anime, e forme naturali nel mondo inferiore, diuise in diuersi corpi di quello, sottoposte tutte all' alteratione e moto, con la successua generatione, e corruttione, eccetto solo l'anima humana rationale, ch'è libera di corruttione, alteratione, e moto corporeo, pur con qualche moto discorsiuo, & recettione delle specie, in modo spirituale; peroche ella non è mista col corpo, come l'altre anime, & forme naturali, delle quali pure pur come habbiamo detto dell'artificiali) quelle che meno sono miste col corpo, sono piu belle in se, et rendono li suoi corpi piu belli, e quelle che hanno piu mescolanza con la corporentia sono men belle in se, e rendono li suoi corpi deformi. & il contrario è nelli corpi naturali; che il piu elevato dalla forma, & il piu sottoposto a lei è il piu bello,

bello : & quello che resiste alla sua forma, & la retira
à lui, è il brutto. Tu ò Sophia potrai conoscere per que-
sto discorso, come la bellezza delli corpi inferiori natu-
rali, & artificati non è altro che la gratia che ha ogni-
uno di loro dalla sua propria forma sostatiale : sia ò ac-
cidentale, ouero di sua forma artificiale: e conoscerai che
le forme in se all'un modo, et all'altro sono piu belle, che
l'informate da quelle : et nel loro essere spirituale, sono
molto piu eccellenti in bellezza, che nel suo essere corpo-
rale : benche la sua bellezza corporale s'apprenda con
gli occhi corporei, e parte per l'orecchie : et la spirituale
no, perche s'apprende per gli occhi dell'anima, ò dell'in-
telletto proportionati à lei, & degni di uederla. S O. A'
che modo gli occhi dell'anima nostra, & l'intelletto è si
proportionato alle bellezze spirituali ? P H I. Però che
l'anima nostra rationale per essere imagine dell'anima
del mondo è figurata nascosamente di tutte le forme esi-
stenti in essa anima mondana : & però con discorso ra-
tionale, come simile, distintamente le conosce, & gusta
la sua bellezza, & l'ama : & il puro intelletto che ri-
luce in noi, è similmente imagine dell'intelletto puro di-
uino disegnato dell'unita di tutte le Idee : ilquale in fi-
ne de nostri discorsi rationali ne mostra l'essentie ideali
in intuitiua, unica, & astrattissima cognitione, quan-
do il merita nostra bene habituata ragione . Si che noi
con gli occhi dell'intelletto possiamo uedere in uno intui-
to la somma bellezza del primo intelletto, & idee diui-
ne. & uedendola ne diletta, et noi l'amiamo ; & con gli
occhi dell'anima nostra rationale con ordinato discorso
possiamo uedere la bellezza dell'anima del mondo, et in

Leone Hebreo.

C C

DIALOGO III.

lei tutte l'ordinate forme : laquale ancora grandemente ne diletta, & moue ad amare. Sono ancora proportionate à queste due bellezze spirituali del primo intelletto, et dell'anima del mondo le due bellezze corporee, quella che s'acquista per il uedere, & quella che s'acquista per l'audito, come loro simulacri, et imagini. Quella del uiso è imagine della bellezza intellettuale, però che tutta consiste in luce, & per la luce s'apprende : & già tu sai che il sole, & la luce sua è imagine del primo intelletto : onde così come il primo intelletto illumina con la sua bellezza gli occhi del nostro intelletto, & gli empie di bellezza : così il sole imagine di quello, con la sua luce, ch'è splendore di esso intelletto, fatto forma & essentia di esso sole, illumina i nostri occhi, & li fa comprendere tutte le lucide bellezze corporee : & quella che s'acquista per l'audito è imagine della bellezza dell'anima del mondo : però che consiste in concordantia, harmonia, & ordine, così come esistono le forme in quella inordinata unione. & così come l'ordine delle forme che è nell'anima del mondo, abbellisce l'anima nostra, & da quella si comprende, così l'ordinationi delle uoci in harmonico canto, in sententiosa oratione, ò in uerso, si comprende dal nostro audito, & mediante quelle diletta la nostra anima per l'harmonia, & concordia di che lei è figurata dall'animo del mondo. S O. Ho conosciuto come le bellezze corporee, così le uisioni come gli auditi sono imagini, & simulacri delle bellezze spirituali del primo intelletto, & anima del mondo : & che si come gli occhi, & gli orecchi sono quelli che comprendono le due bellezze corporee, così la nostra anima rationale, &

mente intellettiua, sono quelle che apprendono ambe le bellezze spirituali. Ma mi resta un dubbio, ch'io ueggo che la nostra anima, & mente intellettiua, sono quelle che per uia delli occhi, & orecchi conoscono, & giudicano le bellezze corporee, & si diletmano in quelle, & l'amano: & che gli occhi, & orecchi proprij non pare che sieno altro che condotti, & uie delle bellezze corporee all'anima, et intelletto nostro. Parrebbe adunque che loro uersassino piu presto, & propriamente circa le bellezze corporali, che circa le spirituali, come hai detto. PHI. Non è dubbio che l'anima è quella che conosce, giudica, & sente tutte le bellezze corporee, & si diletta in quelle, & l'ama, & nō gli occhi, ne gli orecchi, se bene le portano: però che se fussino questi li conoscitori, & amatori della bellezza, seguiria che ogniuno egualmente conosceria le bellezze delle cose corporee, & egualmente si diletterebbe di quelle, & l'amaria: perche tutti hanno occhi, & orecchie. perche tu uedrai molte cose belle che da molti chiari occhi non sono conosciute, ne porgeno à quelli che le ueggono diletatione ne amore. & quanti huomini di buono audito uedrai, che non gustano la musica, ne pare loro bella, ne l'amano: & altri à cui li belli uersi, & orationi paiono inutili. Pare adunque che il conoscimento delle bellezze corporee, & la diletatione, & amore di quelle non consista nelli occhi, et orecchie, donde passano: ma nell'anima doue uanno. SO. Ancora che in questo tu fauorisci il mio dubbio, & interromperò la risposta, fin che mi dica la ragione, perche tutte l'anime egualmente non hanno cognitione, diletatione, et amore del bello, poi che tutti gli occhi, &

DIALOGO III.

orecchi il porgeno à quelle? PHIL. La risposta di questa uedrai insieme con la solutione del tuo dubbio, se mi lascerai dire. Tu sai che le bellezze corporee sono gratie formali: et già t'ho detto che tutte le forme astratte in ordine unitiuo si truouano spiritualmēte nell'anima del mondo, dellaquale è imagine l'anima nostra rationale: però che l'essentia sua è una figuratione latente di tutte quelle spiritual forme, per impressione fatta in lei dall'anima del modo sua essemplare origine. Questa latente figuratione è quella che Aristotele chiama potentia, et preparatione uniuersale nell'intelletto, possibile à riceuere, & intendere tutte le forme & essentie: però che se non fussero in lei tutte in modo potentiale ouero latente, non potria riceuerle, & intenderle ogniuna di loro in atto, e per presistentia. Dice Platone chel nostro discorso & intendere è reminiscentia delle cose antesistenti nell'anima, in modo d'obliuione: che è la medesima potentia di Aristotele, & il modo latente, ch'io ti dico. Adunque conoscerai che tutte le forme, e specie non saltano dalli corpi nell'anima nostra: perche migrare d'un soggetto nel l'altro, è impossibile. Però representati per li sensi, fanno rilucere quelle medesime forme, & essentie che innanci erano lucenti nell'anima nostra. Questa rilucentia Aristotele la chiama atto d'intēdere, et Platone ricordo: ma l'intentione loro è una, in diuersi modi di dire. È adūque la nostra anima piena delle bellezze formali, anzi quelle sono sua propria essentia, e se sono ascoste in lei, nō uiene la latentia per parte sua nell'intelletto, che la fa essentiale: ma da parte della colligatione, & unione che ha col corpo & materia humana: che se bene non è mista con

quella, solamente l'unione, e colligatione mista, che ha con lei, fa che l'essentia sua, nellaquale è l'ordinatione delle bellezze formali, uiene ombrata, et oscura: in modo che bisogna la representatione delle bellezze diffuse nelli corpi, per dilucidare quelle latenti nell'anima. Ma essendo questa latentia, & tenebrosita molto diuersa nell'anime dell'indiuuidui humani, secóndo la diuersita dell'ubbidienze de corpi, e materie loro alle sue anime, interuiene che l'anima d'uno conosce facilmente le bellezze, & quella d'un'altro con piu difficulta, & quella di qualche altro à nessun modo le può conoscere, per la rozezza della sua materia: laquale non lascia lucidare la tenebrosita che lei causa nell'anima. et però uedrai che uno huomo le conoscerà prontamente, & da se stesso: et l'altro harà bisogno di eruditione: & l'altro non riescie mai erudito. Ancora uedrai una anima conoscere facilmente alcune bellezze, & altre bellezze con difficulta: però che la materia sua è piu proportionata, & simile ad alcuni corpi, & cose belle, che all'altre: onde la latentia, & ombria delle bellezze nell'animo suo non è eguale in tutti: per ilche parte di quelle facilmente conosce l'anima per representatione de suoi sensi, & parte no: & in questo si truouano tanti modi di diuersita nelli huomini, che sono incomprendibili. Potrai adunque conoscere che tutte le bellezze dell'anima nostra naturali indutte dalli corpi, son quelle formali bellezze che l'anima del mondo ha prese dall'intelletto, & distribuite per li corpi mondani: & quelle proprie bellezze dellequali essa ad imagine, & similitudine sua figurò, & ne informò la nostra anima rationale. Facilmente adunque po-

DIALOGO III.

tremo dalla cognitione delle bellezze corporee uenire nella cognitione della bellezza della nostra propria intellettiua, & della bellezza dell'anima del mondo : & di quella , mediante la nostra pura mente intellettuale, della somma bellezza del primo intelletto diuino : come della cognitione dell'immagine alla cognitione delli essemplari, delli quali sono imagini. Sono adunque le bellezze corporee nel nostro intelletto spirituali : & come tali, si conoscono da lui : & però t'ho detto che gli occhi dell'anima nostra rationale, & mente intellettuale conoscono le bellezze spirituali, ma la rationale conosce le bellezze delle forme che sono nell'anima del mondo, mediante il discorso che fa delle bellezze corporee mondane imagini, & causate da quelle. Ma la pura mente conosce direttamente in uno intuito l'unica bellezza delle cose nelle Idee del primo intelletto : che è la finale beatitudine humana. & conoscerai che quelle anime che difficilmente conoscono le bellezze corporee, cioè la spiritualità che è in quelle, & con difficoltà le possono estrahere dalla bruttezza materiale, & deformità corporea, sono ancor difficili nel conoscere le bellezze spirituali di essa anima, cioè le uirtù, scientie, & sapientie. & così come, non ostante che ogniuno che ha occhi uegga le bellezze corporee, non però ciascuno le conosce per belle, ne si diletta in quelle, ma solamente gli amatori l'uno piu dell'altro, secondo ha piu dell'amatorio : così, se ben tutte l'anime conoscono le bellezze spirituali, non tutte le reputano belle ad un modo, ne à tutte la loro fruizione diletta, ma solamente all'anime amatorie, & ad una piu che ad un'altra, secondo che è

piu connaturata del spiritual amore. S O. Intendo à che modo l'anima nostra conosce spiritualmente le bellezze, prima le corporee, & dipoi per quelle l'incorporee: lequali presisteno nel primo intelletto, & nell'anima del mondo, in modo chiarissimo, & risplendente, nella nostra anima rationale ombrosa, & latente: & intendo che, cosi come quelli che piu perfettamente conoscono le bellezze l'amano, & gli altri no; cosi quelli che piu conoscono dell'incorporee, sono ardenti amatori di quelle, & gli altri no. & m'hai ancora detto che quelli che conoscono bene l'incorporee bellezze, & l'apprendono con facilita, sono quelli che meglio, & piu prontamente conoscono le bellezze incorporee dell'intelletto, & anima superiore. Contra che mi occorre uno non piccolo dubbio, però che se l'amore della bellezza si causa dalla perfetta cognitione di quella, segue che cosi come quelli che bene conoscono le bellezze corporee, son quelli che bene conoscono l'incorporee, cosi quelli che intensamente amano le bellezze corporee, sono li primi amatori delle bellezze incorporee intellettuali, come è la sapientia, & la uirtu, di che il contrario è manifesto: che quelli che molto amano le bellezze corporee son nudi della cognitione, & amore delle bellezze intellettuali, & quasi ciechi in quelle: & cosi quelli che ardentissimamente amano le bellezze intellettuali sogliono sprezzare le corporee, abbandonarle, odiare, & fuggire da quelle. P H I. Mi piace intendere il tuo dubbio, perche la solutione di quello ti mostrara à che modo le bellezze corporee si debbino conoscere, & amare, & à che modo si debbino fuggire, & odiare: & qual

C C iij

DIALOGO III.

è la perfetta cognitione, & amore di quelle: & quale è il falso, soffistico, & apparente. Tu hai inteso che l'anima è mezo fra l'intelletto, & il corpo, non solamente dico l'anima del modo, ma ancora la nostra simulacro di quella. ha adunque la nostra anima due faccie, come t'ho detto della Luna uerso il Sole, & la terra, l'una faccia uerso l'intelletto suo superiore, l'altra uerso il corpo inferiore allei. La prima faccia uerso l'intelletto, è la cagione intellettina, con laquale discorre con uniuersale, & spirituale cognitione estrahendo le forme, & essentie intellettuali dalli particolari & sensibili corpi, conuertendo sempre il mondo corporeo nell'intellettuale. La seconda faccia che è uerso il corpo, è il senso, che è cognitione particolare delle cose corporee agiunta, & mista la materialità delle cose corporee conosciute. Queste due faccie hanno contrarij, ouero oppositi moti: e così come l'anima nostra cō la prima faccia, ouero cognitione rationale, fa del corporeo incorporeo, così della seconda faccia, ouero cognitione sensibile accostandosi essa alli sensati corpi, et mescolandosi seco, contrahe l'incorporeo al corporeo. Le bellezze corporee si conoscono dall'anima nostra in questi due modi di cognitione, con l'una e l'altra faccia: cioè sensitiuamente, et corporalmente, ò rationalmente, & intellettualmente: e secondo ogniuna di queste due cognitioni delle bellezze corporee si causa nell'anima l'amor di quelle: cioè per la cognitione sensibile, amor sensuale, & per la cognitione rationale, amor spirituale. sono molti che la faccia dell'anima uerso li corpi hanno luminosa, & l'altra uerso l'intelletto oscura: e ciò uiene per essere l'anima loro som-

mersa & molto adherente al corpo, & il corpo inobbediente, e poco uinto dall'anima. Questi tutta la cognitione che hāno delle bellezze corporee, & sensibili, e così tutto l'amore che hāno à quelle è puro sensibile, & le bellezze spirituali non conoscono, ne amano, ne si diletmano in quelle, nelle stimano degne d'essere amate, & questi tali sono de gli huomini gli infelicissimi, & poco differēti da gli animali bruti, & quel che hāno di piu, è lasciua, e libidine, concupiscentia, & cupidita, & auaritia, & altre passioni, e tribulationi, che fanno gli huomini non solamente uili, & indegni, ma ancora laboriosi, & insatiabili, & sempre turbati, & inquieti con nessuna satisfattione, & contentezza; peroche l'imperfettione di tali desiderij, & diletationi gli leua ogni fine satisfattorio, & ogni tranquilla cōtentezza, secondo la natura dell'inquieta materia, madre delle bellezze sensibili. Sono altri che piu ueramente si possono chiamare huomini, che la faccia dell'anima, che è uerso l'intelletto, è non men luminosa che quella che è uerso il corpo, et alcuni nelli quali è molto piu lucida. questi dirizzano la cognitione sensibile alla rationale, come proprio fine, & tanto reputano bellezze le sensibili con l'inferior faccia, quanto si cana da quelle le rationali bellezze con la superiore, che è la uera bellezza, secondo t'ho detto. & se bene adheriscono l'anima spirituale con la faccia inferiore alli corpi, per hauere della loro bellezza cognitione sensibile, di continente di contrario moto eleuano le specie sensibili con la faccia superiore rationale, cauando da quelle le forme & specie intelligibili: riconoscendo essere quella la uera loro cognitione della bellezza, & lasciando il corporeo del sensibile, come

DIALOGO III.

brutto e scorza dell'incorporeo, ouero ombra, ò imagine sua: e nel mondo che dirizzano l'una cognitione all'altra, così dirizzano l'uno amore all'altro, cioè il sensibile all'intelligibile: che tanto amano le bellezze sensibili, quanto le cognitioni loro inducono à conoscere, & amare le spirituali insensibili: lequali come uere bellezze solamente amano, & nella fruitione di quelle si diletmano, & nel resto della corporentia, & sensualita non solamente non hanno amore, ne diletatione in quella, ma l'odiano come brutta materiale; & fuggono da quella, come da contrario nociuo. perche la mescolanza delle cose corporee impedisce la felicità dell'anima nostra, priuandola con la luce sensuale della faccia inferiore, della luce intellettuale in la faccia superiore, che è la sua propria beatitudine. & così come l'oro quando ha la lega, & mescolanza delli rozi metalli, & parte terrestre, non puo essere bello, perfetto, ne puro, perche la bontà sua consiste in essere purificato d'ogni lega, & netto d'ogni roza mescolanza: così l'anima mista dell'amore delle bellezze sensuali non puo essere bella, ne pura, ne uenire in sua beatitudine, se non quando sarà purificata, & netta dell'incitationi alle bellezze sensuali: & allhora uiene à possedere la sua propria luce intellettuale senza impedimento alcuno, laquale è la felicità. T'inganni adunque ò sophia di quale è la maggiore cognitione delle bellezze sensuali, tu credi che sia in quello che le conosce in modo sensitiuo materiale, non estraendo da quelle le bellezze spirituali, & erri: che questa è imperfetta cognitione delle bellezze corporee; perche chi fa del accessorio principale non ben conosce, & chi lascia la luce per l'ombra, non be-

ne uede, et chi lascia d'amare la forma originale per amare il suo simulacro, ò immagine, se stesso odia. impero che la perfetta cognitione delle bellezze corporee, è in conoscerle di modo, che facilmente si possino estrarre da quelle le bellezze incorporee: & allhora la faccia inferiore dell'anima nostra, che è uerso il corpo, ha il conueniente lume, quando serue al lume della faccia superiore intellettiua, & è accessoria, & inferiore, uehiculo di quella, & se gli cede, è imperfetta l'una & l'altra, & resta l'anima improporcionata & infelice. Adunque l'amore delle bellezze inferiori allhora è conueniente & buono, quando è solamete per distillare da quelle le bellezze spirituali, che sono le uere amabili, & l'amore è principalmente in quelle, et nelle cose corporee accessorie, per loro. che cosi come gli occhiali tanto sono buoni, belli, & amati, quanto la chiarezza loro è proportionata alla uista, e gli occhi, & serueno bene quelli nella representatione delle specie uisue, & essendo piu chiari, & improporcionati sono tristi, e non solamente inutili, ma nociui, & impediendi della uista: cosi tanto è la cognitione delle bellezze sensitiue buona e causatrice d'amore, & diletto, quanto si dirizza alla cognitione delle bellezze intellettuali, & induce l'amore e fruitione di quelle: e quando è improporcionata, e non dirizzata in questo, è nociua, & impediende delle bellezze del lume intellettuale, in che cōsiste il fine humano. Aduertisci adunque ò sophia che non t'inghi nell'amore, & diletatione delle bellezze sensuali, tirando l'anima tua dal suo bello principio intellettuale, per sommergerla nel pelago del deforme corpo, e brutta materia. Non t'interuenga quel della fauola, di quello che

DIALOGO III.

uidde belle forme sculpite in acqua brutta, che uolse le spalle all'originali, & seguitò l'ombrese immagini, & si buttò, & annegò fra loro nelle turbide acque. S O . Mi piace la tua dottrina in questo, & desidero imitarla, e conosco quanto fallo puo cadere nella cognitione, & amore delle bellezze corporee, & il gran risico che in quelle si corre, & distintamente ueggo che le bellezze corporali in quanto sono bellezze, non sono corporali, ma la sola participatione che li corporali hanno con l'incorporali, ouero il lustrore che li spirituali infondono nelli corpi inferiori, le bellezze de quali sono ueramente ombre, et immagini delle bellezze incorporee intellettuali, & ch'el bene dell'anima nostra è ascendere dalle bellezze corporali nelle spirituali, & conoscere per l'inferiori sensibili, le superiori bellezze intellettuali; ma con tutto questo, mi resta desiderio di sapere che cosa è questa bellezza spirituale, che fa ogniuno dell'incorporei bello, & ancora si comunica alli corpi, e non solamente alli celesti in grā modo, ma ancora à gli inferiori, & corruttibili, secòdo piu e manco si partecipa, & piu che à tutti, all'huomo, e principalmente alla sua anima rationale, & mente intellettuale. Che cosa è adunque questa bellezza che così si sparge per tutto l'uniuerso, & in ciascuna delle sue parti? e per lei tutti li belli, e ciascuno di loro è fatto bello? che se bene m'hai dichiarato che la bellezza è gratia formale, la cui cognitione ne muoue ad amare, questa è solamēte la bellezza delli corpi formati, & delle loro forme; ma come questa sia ombra & immagine dell'incorporea, uorrei sapere precisamente, e che cosa è questa bellezza incorporea, dalla quale la corporea dipende, e perche quan-

do saprò questo, conoscerò quel che è uera bellezza, che per tutti si distribuisce, & non harò bisogno di particolare cognitione, e diffinitione della bellezza corporea, la quale m'hai dato; peroche la diffinitione della corporea, non è la diffinitione di sua bellezza, ma di lei in corpo, e non sò quel che la medesima bellezza sia in se stessa, fuor delli corpi: laqual cosa principalmente desidero sapere. Pregoti cò l'altre cose ancora questa ne uogli mostrare. P H I. Così come nelli belli artificati, secondo già hai inteso, la bellezza non è altro che l'arte dell'artefice partecipata diffusamente in essi corpi artificati, & nelle loro parti; onde la uera & prima bellezza artificiale, è essa scientifica arte presistente nella mente dell'artefice, dalla quale le bellezze dell'artificati corpi dependono, come da loro prima Idea à tutti comunicata: così la bellezza di tutti gli corpi naturali, non è altra, che il splendore di loro Idee; onde esse Idee sono le uere bellezze, per le quali tutti gli corpi sono belli. S O. Tu mi dichiari la cosa per quello che non è meno occulto che lei. Mi dici che le uere bellezze sono le Idee, et à me non è men bisogno dichiararmi che cosa è Idea, di quello che sia bellezza: massima mente che l'essere delle Idee, come tu sai, è molto più ascoso da noi, che l'essere di essa bellezza. Vuoi adunque dichiarare il più manifesto con l'asoso: e tanto più che oltra che è più occulto l'essere della Idea, che quello della bellezza, è anco molto più dubbioso & incerto, peroche tutti concedono essere una uera bellezza, dalla quale tutte l'altre dependono, & molti delli philosophi sapientissimi negano l'essere delle Idee Platonice: come è Aristotele e tutti gli suoi seguaci Peripatetici. Come uoi adunque di-

DIALOGO III.

chiararmi il certo per il dubbioso, et il piu manifesto per l'occulto? P H I. Le Idee non sono altro che le notitie del l'uniuerso creato con tutte le sue parti presistenti nell'intelletto del sommo opifice, & creatore del mondo: l'essere delle quali nessuno delli soggetti della ragione il puo negare. S O. Dimmi pur la ragione, perche non si puo negare. P H I. Peroche s'el mondo non è prodotto à caso, come si mostra per l'ordine del tutto, & delle parti, bisogna che sia prodotto da mente, ò intelletto sapiente, il quale il produce in quello perfettissimo ordine, e con rispondente proportionione che tu, & ogni sapiente discerni in quello. Ilquale nō solamente è mirabilissimo nel tutto, ma nelle piu minime delle parti sue à ogni sapiente ch'el considera, è in grande ammiratione, & nell'ordine, & corrispondentia d'ogniuna delle minime parti di quello uede la somma perfettione della mente dell'opifice del mondo, e l'infinita sapientia del creatore di quello. S O. Questo non negarei gia, ne credo si possa negare, peroche in me stessa, & in ciascuno delli miei membri ueggo il grã sapere del creatore delle cose. ilquale trappassa la mia apprehensione, & d'ogni huomo sapiente. P H I. Conosci bene, massimamente se uedessi la notomia del corpo humano, & d'ogniuna delle sue parti, cō quanta sottilita d'arte e sapietia è cōposto et formato, che in ciascuno di quelli ti si presentaria l'immensa sapientia, prouidentia, & cura di Dio nostro creatore, come dice Iob, di mia carne ueggo Dio. S O. Vegnamo oltra alle Idee. P H I. Se la sapientia, & arte del sommo opifice ha fatto l'uniuerso con tutte le sue parti, & parti delle parti, in modo perfettissimo, concordanza, & ordine, bisogna che tutte le

notitie delle cose si sauiaamēte fatte presistino in ogni perfettione nella mente di esso opifce del mondo ; così come le notitie dell'arti delle cose artificiate bisogna che presistino nella mente del loro artifice & architettore: altramente non sariano artificiate, ma solamente à caso fatte. Queste notitie dell'uniuerso, & delle sue parti che presistena nell'intelletto diuino, sono q̃lle che chiamiamo Idee, cioè prenotitie diuine delle cose prodotte. Hai adunque inteso quel che sono l'Idee, & come ueramente sono. S O. Le intendo euidentemente . ma dimmi come possono Aristotele, & gli altri Peripatetici negarle . P H I. Largo discorso saria bisogno à dirti in che consiste la discrepanza d'Aristotele da Platone suo maestro in questo delle Idee, & la ragione di ciascuna delle parti, & quali sieno quelle che piu conuinceno. Hora non te le dirò gia, perche saria uscire troppo del nostro proposito, & fare prolissa questa nostra confabulatione ; ti dico solamente per satisfattione tua, che ciò che t'habbiamo detto delle Idee, non niega, ne puo negare Aristotele, se bene non le chiama Idee ; peroche egli pone che nella mente diuina presista il Nimos dell'uniuerso , cioè l'ordine sapiente di quello , dal quale ordine la perfettione , & ordinazione del mondo , & di tutte le sue parti deriva , così come nella mente del Duce dell'essercito presiste l'ordine di tutto quello ; dal quale ordine procede l'ordinanza & i fatti di tutto il suo essercito , & d'ognuna delle sue parti : si che in effetto le Idee Platoniche nella mente diuina in diuersi uocaboli & uarij essempi sono concesse d'Aristotele . S O. Intendo la conformita , ma dimmi pure qualche cosa della dif-

DIALOGO III.

ferentia che è fra loro, nell'essere delle Idee, che tanto Aristotele, e gli suoi si sforzarano di negare. PHI. T'el dirò. in somma sappi che Platone misse nelle Idee tutte le esistentie, & sustantie delle cose, di modo che tutto in pro creato di quelle nel mondo corporeo, si stima che sia piu presto ombra di sustantia, & essentia, che si possi dire essentia ne sustantia, & cosi sprezza le bellezze corporee in loro stesse, peroche dice che non essendo loro altro che per mostrarnele, & indurne in la cognitione di quelle, per se la loro bellezza è poco piu che niente. Aristotele uuole in questo essere piu temperato, peroche gli pare che la somma perfettione dell'artifice debba produrre perfetti artificiati in loro stessi; onde tiene che nel mondo corporeo, & nelle parti sue sia l'essentia, & la sustantia propria d'ogniuno di loro, & che le notitie Ideali non sieno l'essentie & sustantie delle cose, ma cause produttiue & ordinatiue di quelle; onde egli tiene che le prime sustantie sieno gl'indiuui, & che in ogniuno di loro si salui l'essentia delle specie. delle quali specie, l'uniuersali non uuole che sieno le Idee, che sono cause delle reali, ma solamente concetti intellettuali, della nostra anima rationale pigliati dalla sustantia, & essentia che è in ciascuno dell'indiuui reali, & perciò chiama quelli concetti uniuersali sustantie seconde, per essere astratti per il nostro intelletto dalli primi indiuui, e le Idee nò uuol che sieno prime sustantie, come Platone dice, ne ancora le seconde, ma prime cause di tutte le sustantie corporee, e di tutte loro essentie composte di materia & forma; peroche egli tiene che la materia, & il corpo entri nell'essentia e sostantia delle cose corporee, e che nella diffinitione d'ogni essentia,

essentia, qual si facci per genere & differentia, entri prima la materia, o corporentia, ouer forma materiale comune per genere, & la forma speciale per differentia: però che l'essentia & sustantia sua è costituita d'ambi due materia & forma, et conciosia che nelle Idee non sia materia & corpo, in loro non cade, secondo lui, essentia, ne sustantia: ma sono il diuino principio, di che tutte le essentie, & sustantie dependono: cioè li primi, come primi effetti corporali, & li secondi come loro imagini spirituali. tiene adunque che le bellezze del mondo corporeo sieno uere bellezze, ma causate, & dependenti dalle prime bellezze Ideali del primo intelletto diuino. Di questa differentia, che è fra questi dui theologhi, nascono tutte l'altre, che nell'Idee fra loro si truouano, & ancora la maggior parte di tutte le loro differentie theologali, & naturali. S O. Mi piace conoscere la differentia, & ancora mi piacerea saper il tuo parere con qual di loro in ciò piu si conforma. P H I. Ancor questa differentia quando bene la saprai considerare, la trouarai piu presto nella impositione de uocaboli, che nella loro significatione, del modo in che si debbino usare, cioè che uoglia dire essentia, sostantia, unita, uerita, bontà, bellezza, & altri simili, che in la realità delle cose usano: si che nella sententia seguo ambi due, però che la loro è una medesima. nell'uso de i uocabuli forse è da seguire Aristotele: perche il moderno lima piu la lingua, & piu diuisamente, & piu sottilmente suole appropriare i uocabuli alle cose. ti dirò ben questo, che Platone trouando li primi philosophi di Grecia che non stimauano altre essentie, ne sustantie, ne bellezze che la

Leone Hebreo.

DD

DIALOGO III.

corporee, & fuora delli corpi pensauano essere nulla, fu bisogno come uerace medico curarli col contrario; mostrandoli che li corpi da se stessi nessuna essentia, nessuna sustantia, nessuna bellezza posseggono, come è ueramente: ne ha altro che l'ombra dell'essentia, & bellezza incorporea ideale della mente del sommo opifice del mondo. Aristotele che trouò già li philosophi per la dottrina di Platone remoti del tutto dalli corpi, stimando che ogni bellezza, essentia, et sustantia fusse nell' Idee, & niente nel mondo corporeo, uedendoli, che per ciò si faceuano negligenti nella cognitione delle cose corporee, & nelli suoi atti, moti, & alterationi naturali, & nelle cause della sua generatione & corruttione, della qual negligentia uerria à risultare difetto, & mancamento nella cognitione astratta dalli suoi spiritali principij, però che la gran cognitione delli effetti al fine induce perfetta cognitione delle lor cause, però gli parue tempo di temperare l'estremo in questo, qual forse in processo uerria ad eccedere la meta Platonica. & dimostrò, come ti ho detto, essere propriamente nel mondo corporeo essentie, & sostantie prodotte, & causate dalle Idee, & essere in quello ancora uere bellezze, benche dependenti dalle purissime, & perfettissime Ideali. si che Platone fu medico curatore di malattia con eccesso, & Aristotele medico conseruatore di sanita già indotta dall'opera di Platone, con l'uso del temperamento. S O. Non poca satisfattione ho hauuto in conoscere che uuol dire Idee, & come il loro essere è necessario, & che ancora Aristotele non le nieghi assolutamente, & la differentia che è fra lui, & Platone nell'intendere, & parlare

di quelle: & di questo non ti domanderò piu per non leuarti dal nostro proposito della bellezza: & tornando in quello, tu m'hai detto, che le uere bellezze sono le Idee intellettuali, ouero le notitie esemplari, & l'ordine dell'uniuerso, & delle sue parti presistenti nella mente del sommo opifice di quello, cioè nel primo intelletto diuino: nelle quali se bene mi par da concedere sia bellezza maggiore, & prima che la corporea, come causa di quella, non mi par gia da concedere che le Idee sieno la uera, & assolutamente prima bellezza, per laquale ogni altra cosa è bella, ò bellezza: però che le Idee son molte, come conuiene dire che sieno le notitie esemplari dell'uniuerso, & di tutte le sue parti, che sono tante, che quasi sariano innumerabili: et se ogniuna di quelle Idee è bella, ò bellezza, bisogna che la uera & prima bellezza sia altra piu superiore chelle Idee: per participatione della quale ogni Idea è bella, ò bellezza, perche se la uera fusse propria di una di quelle Idee, nessuna dell'altre non saria uera bellezza, ne prima, ma seconda per participatione di quella prima. bisogna adunque che tu mi dichiari quale è la prima uera bellezza, di che tutte l'Idee la pigliano, poi che la bellezza ideale non satisfi in questo per la sua multitudine. P H I .
Mi piace questo dubbio che hai mosso, però che la solutione di quello porrà termine satisfattorio al tuo desiderio di saper qual sia la uera, & prima bellezza. & prima ti dirò che non t'inganni, credendo che nell'Idee sia diuersita, & multitudine diuisa, cosi come nelle parti mondane che dependano da quelle: perche li defecti delli effetti non prouengono, & non si troua

D D ij

DIALOGO III.

no nelle perfette cause loro, ma sono proprij nelli effetti, perciò che sono effetti: & per suo essere effettivo, sono molto distanti dalla perfettione della causa. & però cade in loro defetti, che non presistono, ne uengano dalle sue cause. S O. Anci par che dalle buone cause uenghino li buoni effetti, & che gli effetti debbino essere così simili alle cause, che per loro si possino conoscere le sue cause. P H I. Se bene dalla buona causa uiene buono effetto, non perciò la bontà, & perfettione dell'effetto s'equipera à quella della causa, & se bene l'effetto si assomiglia alla sua causa, non però l'uguaglianza nelle cose perfettine, è ben uero che la perfettione della causa induce perfettione nell'effetto proportionata ad esso effetto, ma non eguale à quella ch'el causa, per che così saria l'effetto causa, & non effetto: ò la causa effetto, & non causa. è ben uero che così buono, & perfetto è l'effetto, per effetto, come la causa per causa: ma non sono solamente eguali in perfettione: anzi l'effetto manca assai della perfettione della sua causa, & perciò si truouan in lui delli defetti, che non si truouano nella causa. S O. Intendo la ragione, ma uorrei qualche essem- pio. P H I. Tu sai chel mondo corporeo procede dall'incorporeo come proprio effetto dalla sua causa, & artefice: nientedimeno il corporeo non contiene la perfettione dell'incorporeo: & tu uedi quanto manca il corpo dall'intelletto. & se tu truoui nel corpo molti defetti, come la dimensione, la diuisione, & in alcuni l'alteratione, & la corruzione, non però giudicarai, che presistino nelle lor cause intellettuali, in modo defettoso: ma giudicherai che ciò sia nell'effetto, solamente per il mancamento

suo della causa: così la pluralità, divisione, & diversità che si truovano nelle cose mondane, non credere che persistino nelle notizie Ideali loro. Anci quello che è uno indivisibile nell' intelletto diuino, si moltiplica idealmente uerso le parti del mondo causate, & in rispetto di quelle le Idee sono molte, ma con esso intelletto è una & indivisibile. S O. Come uoi tu che le notizie di molte, & di uerse cose sia una in se? P H I. Queste molte cose non sono parti dell' uniuerso? S O. Sono. P H I. E tutto l' uniuerso con tutte le sue parti non è uno in se? S O. Vno ueramente. P H I. Adunque la notizia dell' uniuerso, & la Idea di quello è una in se, & non molte. S O. Sì, ma come l' uniuerso, essendo uno, ha molte parti diuersamente essentiate, così quella notizia, & Idea dell' uniuerso ha uera in se molte diuersi Idee. P H I. Quando bene io ti concedessi che la Idea dell' uniuerso contiene molte Idee diuersi delle parti di quello, non è dubbio che così come la bellezza dell' uniuerso precede la bellezza delle sue parti, però che la bellezza di ciascuna è partecipata della bellezza del tutto, così la bellezza della Idea di tutto l' uniuerso preceda la bellezza delle Idee parziali: & ella, come prima, è uera bellezza: & partecipandosi all' altre Idee parziali le fa belle gradualmente, massimamente che la moltiplicatione delle Idee separatamente non è da concedere: però che ancora che la prima Idea dell' uniuerso, che è in mente del sommo opifice di quello, sia multifaria con ordine all' essenziali parti di quelle, non però quella multifarietà induce in lei diuersità essenziale, separabile, ne partitione dimensionaria, ne diuiso numero, come fa nelle parti dell' uniuerso: ma

D D ii

DIALOGO III.

è talmente multifaria, che resta in se indiuisibile, pura, & semplicissima, & in perfetta unita, continente la pluralità di tutte le parti dell'uniuerso prodotto insieme, con tutto l'ordine de suoi gradi: di sorte, che doue è una, sono tutte: & le tutte non leuano l'unita dell'una. Iui l'un contrario non è diuiso in luogo dell'altro, ne diuerso in essentia opponete: ma insieme in la Idea del fuoco, & quella dell'acqua: & in quella del semplice, & in quella del composto: & in quella d'ogni parte è quella dell'uniuerso tutto: et in quella del tutto, quella di ciascuna delle parti. di sorte, che la moltitudine nell'intelletto del primo opifice, è la pura unita: & la diuersità, è la uera identità: in tal maniera, che più presto questa cosa l'huomo la può comprendere con la mente astratta, che dir con lingua corporea. però che la materialità delle parole impedisce la precisa ostensione di tanta purità longhissima dal depingere corporeo. S O. Mi par intendere questa sublime astrattione, come nell'unita consiste multifaria causatione, & come dall'uno semplicissimo dependano molte diuersi separate cose: ma se pur mi dessi qualche effempio sensibile, molto mi piacereia. P H I. Mi ricordo in quello già hauerti dato uno effempio uisibile, del sole con tutti li colori, & luce corporea particolare: però che tutti dependono da lui, & in lui consisteno, come in Idea, tutte l'essentie delli colori, & luce dell'uniuerso, con tutti li gradi suoi: nondimeno in lui non sono così multiplicati, & diuisi, come nelli corpi inferiori illuminati da esso. Ma in una essential luce solare, la quale con la sua unita contiene tutti li gradi, & differenti delli colori, & luce dell'uniuerso. però ue-

drai che quando esso puro Sole s'imprime nelle nubi humide opposte, fa l'arco, chiamato Iris, composto da molti complicati & diuersi colori: di tal sorte che non potrai conoscere, se non tutti insieme, ò ciascuno per se: & così quando si rappresenta esso Sole nelli nostri occhi, causa nella nostra pupilla una moltitudine di colori, & luci diuerse tutte insieme: di modo che sentiamo la multiplicatione che è con l'unità, senza possèr dare fra loro diuersità alcuna separabile. & in questo modo fa ogni cosa lustra, che s'imprime nell'aere, & nell'acqua con moltitudine di colori, & di luce insieme, senza separatione, essendo lei una semplice. si che la semplicissima luce solare, perche in se contiene in unita tutti li gradi della luce, ò colori, si rappresenta con moltitudine di colori, & di luce nelli corpi diuersi separatamente, & nelli nostri occhi, & nelli nostri diaphani, come l'aere, & l'acqua, con multifarij, & lucidi colori tutto insieme. però che il diaphano è manco distante dalla sua simplicità, che l'opaco corpo per riceuerla unitamente. di questo modo l'intelletto dal sommo opifice imprime la sua pura & bellissima Idea, continente tutti li gradi essenziali della bellezza de corpi dell'uniuerso, con moltitudine separata di belle essentie, & diuersi gradi graduati: & nel nostro intelletto, & nelli altri angelici, & celesti si rappresenta con multifaria unita bellezza, senza alcuna separata diuisione. e tanto la moltitudine è più unita, quanto l'intelletto recipiente di quella è più eccellente in attualità, e chiarezza: et la maggiore unione gli causa maggior bellezza, & più propinqua della pri-

D D iij

DIALOGO III.

ma, & uera bellezza della Idea intellettuale, che è nella mente diuina. & per maggiore tua satisfattione, oltre à questo effempio del simulacro del Sole, te ne dirò un' altro dell' intelletto humano, che è conforme in natura all' effemplare. tu uedi che uno semplice intellettuale concetto si rappresenta nella nostra fantasia, ouero si conserua nella nostra memoria, non in quella una simplicità, ma in una multifaria, & unita imaginatione emanante dall' unico, & semplice concetto: & si rappresenta nella nostra prolazione con moltitudine separata di uoci diuissamente numerate. Però che in la nostra fantasia, ò memoria è la representatione del concetto del nostro intelletto, à modo chel Sole s' imprime nel diaphano: et la bellezza diuina è in ogni intelletto creato: & nella prolazione s' imprime il concetto à modo chella luce del Sole si rappresenta nelli corpi opachi, & come la bellezza, & la sapientia diuina nelle diuerse parti del mondo creato: sì che non solamente nella luce solare uisua puoi conoscere il simulacro della participatione della somma bellezza, & sapientia, ma ancora piu proprio simulacro nella representatione delli nostri concetti intellettuali nel senso interiore, ò nell' audito esteriore. S O. Intera satisfattione m' hai dato con questo effempio della representatione della luce solare nelle due maniere di recipiente, cioè grosso opaco, & sottile diaphano, alla representatione della diuina Idea intellettuale, nell' uniuerso creato nelle due nature recipienti, cioè la corporea, & la spirituale intellettiua. Ilqual Sole con la sua luce, come già m' hai detto, è non solamente effempio della Idea & intellet-

to diuino, ma uero simulacro fatto da lui alla sua imagine; peroche del modo ch'el Sole participa la sua lucida bellezza estensamente, ò separatamente alli diuersi corpi grossi opachi, participa l'intelletto diuino la sua ideale bellezza estensamente, & separatamente in tutte l'essenzia delle diuerse parti corporee dell'uniuerso, & al modo ch'el Sole participa la sua bella, & risplendente lucidita con multifaria unita nelli corpi sottili diaphani, cosi participa esso intelletto diuino la sua bellezza ideale cō multifaria unita ne gli intelletti prodotti humani, celesti, & angelici. Ma solamente una cosa desidero sapere toccante alla prima bellezza, che tu la poni essere forma esemplare, ouero idea di tutto l'uniuerso prodotto, cosi corporato, come spirituale, cioè la notitia, & ordine di quello presente nella mente, ò intelletto diuino; secondo ilquale esso con tutte le sue parti fu prodotto: & essendo questa idea dell'uniuerso la prima, & uera bellezza, come dici, seguiria che la bellezza del mondo in forma saria sopra ogni altra bellezza come prima, che à me pare fuor di ragione, peroche la bellezza di esso intelletto, ò mēte diuina precede manifestamente alla bellezza dell'idea, & notitia esemplare che è in lui, & da lui prodotta, come precede la bellezza della causa produttiua quell'effetto. non è adunque essa idea la prima bellezza come dici, ma quella dell'intelletto, & mente diuina, della quale emana lei, et sua bellezza. P H I. Il tuo dubbio uiene da fallace, & insufficiente cognitione, causata dal necessario uso de gli impropri uocaboli, peroche. perche diciamo che la idea del mondo è nell'intelletto, ò mente diuina, tu pensi che sia altra cosa la idea da esso intelletto, e mente, nella quale ella

DIALOGO III.

è. S O. Bisogna pur dirlo: che la cosa che esiste in alcuno, è altra di necessita, che quello in che esiste. P H I. Sì, se propriamēte stesse in quello, ma la Idea non propriamēte esiste nell'intelletto, anzi il medesimo intelletto, & mēte diuina; peroche la Idea del mondo è la somma sapiētia, per laquale il mondo fu fatto: & la sapiētia diuina, è il uerbo, & l'intelletto suo, & la sua propria mēte; peroche non solamēte in lui, ma ancora in ogni intelletto prodotto in atto, la sapientia, & l'intentione, & il medesimo intelletto è una medesima cosa in se. & solamēte appreso di noi è in questi tre modi rappresentata la sua semplicissima, & pura unione; tanto piu nel sommo, & purissimo intelletto diuino, che è à tutti modi un medesimo cō la sapientia Ideale. si che la bellezza di essa Idea è la medesima bellezza dell'intelletto; non che sia in lui la bellezza, come in soggetto, ma il medesimo intelletto, ò Idea è la medesima prima bellezza, per laquale ogni cosa è bella. S O. Adunque tu non uuoì che sia altro la mente, & intelletto diuino che l'essempio dell'uniuerso, per il quale fu prodotto? P H I. Non altro ueramente. S O. Saria adunque l'intelletto diuino solamente per seruire all'essere del mondo, poi che non è altro che l'essempio da produrlo, & in se stesso nessuna eccellentia haueria. P H I. Questo non segue, perche l'intelletto diuino è per se eccellentissimo, & eminentissimo sopra tutto l'uniuerso prodotto, & se bene ti dico che è essempio di quello, non uoglio già dire che sia fatto per lui, come instrumento, & modello per le cose artificiose; ma dico che essendo lui perfettissimo, resulta, & deriua da lui tutto l'uniuerso à similitudine sua, come sua immagine: & lui e

tanto piu eccellente che l'uniuerso, quanto è la uera persona piu che la sua immagine, & la luce piu che la proportionata ombra, & però qlla somma bellezza che è in se, è purissima simplicissima, & in perfettissima unita, & nell'uniuerso, si produce in unita multifaria dell'unico tutto, con le molte parti in gran distantia di perfettione da lui, come è la distantia dall'effetto alla eminente causa, secondo t'ho detto. S O. M'acqueta l'animo questa theologica, & astratta unione, & conosco che la somma bellezza è la prima sapientia, & quella partecipata nell'uniuerso tutto, et ogniuna delle sue parti fa belle: sì che nessuna altra bellezze è che sapientia partecipabile, ouero partecipata, l'una producente, & l'altra prodotta, l'una purissima, & sommamente una, & l'altra diffusa, estensa, separata, & moltiplicata; ma sempre à immagine di quella somma & uera bellezza, prima sapientia. ma solamente d'una cosa uoglio ancora che m'acquieti l'animo, che essendo la prima bellezza, come hai detto, essa sapientia diuina Idea dell'uniuerso, ouero l'intelletto prodotto, ò la mente sua, pareria che la bellezza di esso Dio precedessi à quella, & fusse la uera & prima bellezza, & l'altra che fai prima par piu presto seconda; peroche el sapiete precede alla sapietia, & l'intelligente à l'intelletto: debbe adunque essere la prima bellezza quella del sommo sapiente, & intelligente, & la seconda quella del suo intelletto, & somma sapietia; tanto piu che essa sapietia è la Idea dell'uniuerso effempio, & modello dell'artificiato mondo, come hai detto: alla quale è bisogno che concedi che preceda esso sommo opifice: peroche l'architettoe bisogna che preceda all'essemplare model-

DIALOGO III.

lo del suo artificio, & ch'el modello sia primo causato dal l'architetto, & mediante quello l'opera artificata. & precedendo il sommo opifice alla Idea dell'uniuerso, bisogna che la bellezza sua sia prima della Idea, cosi la bellezza della Idea è prima bellezza di esso uniuerso prodotto: è adunque la bellezza della Idea, & intelletto primo, ouero della mente & sapientia diuina, seconda in ordine delle bellezze, & non prima, et la prima saria quella del sommo opifice, & no l'Idea, come hai detto. P H I. Non mi dispiace che habbi mosso ancora questo dubbio, peroche la solutione di quello ti condurra nel termine finale di questa materia, & ti redintegrara nel conoscimento della somma & uera bellezza sopra tutte l'altre prima, & eminentissima. Prima adunq; ti soluerò il tuo dubbio con assai facilità, mostrandoti ch'el primo intelletto, di mente d'Aristotele, è uno medesimo col sommo Iddio in nessuna cosa diuerso, se non gli uocaboli, & modi di philosophare appresso di noi della sua semplicissima unita; peroche egli tiene che l'essentia diuina non sia altro, che somma sapientia, & intelletto; laqual essendo purissima, & semplicissima unita, produce l'unico uniuerso con tutte le sue parti ordinate nell'unione del tutto, e cosi come il produce, il conosce tutto, et tutte le suoi parti, e parti delle parti, in una semplicissima cognitione, cioè conoscendo se stesso, che è la somma sapientia, dalla quale tutto dipende, come imagine, & simulacro di quello, & in lui è il medesimo, il conoscente, & il conosciuto, il sapiente e la sapientia, l'intelligete, e l'intelletto, e la cosa intesa da lui, nella quale essendo semplicissimamente una senza multiplicatione alcuna, consiste la perfettissima cognitione del

l'uniuerso tutto, & d'ogniuna delle cose prodotte: e molto piu eminente, perfetta, et distinta, & in molto piu preciso modo, che nella cognitione che si piglia delle cose istesse diuifamente d'ogniuna. peroche questa cognitione è causata dalle cose cognite, & secondo quelle diuisa, e multiplicata, & imperfetta. Ma quella cognitione è prima causa di tutte le cose, & di ciascuna per se, & però è libera delli deffetti delli effetti, nella cognitione di quelli, e puo con unita e simplicita dell'intelletto hauere infinita, & perfettissima cognitione di tutto l'uniuerso, & di ogniuna delle cose prodotte fino all'ultima parte di quella. philosophando adunque per questa peripatetica uia dell'essentia diuina, la solutione del tuo dubbio è manifesta, che essendo Dio la sua medesima sapientia, primo intelletto, Idea dell'uniuerso, la sua bellezza è quella medesima che la sapientia, & intelletto suo, Idea del tutto, è quella, come t'ho detto, è la uera, & prima bellezza, per la participatione della quale secondo piu, ò manco, ogni cosa dell'uniuerso uicne piu, e meno bella, & il medesimo uniuerso tutto continente, & quel che piu la partecipa come sua propria imagine. & delle parti sue la natura intellettuale è quella, in che piu simile, e piu perfettamente s'imprime, & quella che piu riceue delli suoi cariaggi.

S O. Dopo questa integratione non mi resta piu sete de consideratione di nuouo poto in questa materia, peroche talmente m'ha satiato questa tua ultima resolutione, che piu presto procuro ch'el mio intelletto s'informi essentialmente di quella, che cercare piu nuoue cose: nientedimanco, perche tu chiamasti questa prima uia della mia satisfactione peripatetica, se forse ne fusse qualche altra che mi

DIALOGO III.

bisognasse intendere, ti prego che me la cōmunichi: auuē
ga ch'io non lo meriti per propria acquisitione. P H I. E'
bene altra uia da risponderti al tuo dubbio, concedēdoti
che la sapiētia, & intelletto diuino Idea dell'uniuerso è
in qualche modo distinta, et altra dal sommo Iddio; pero
che Platone pare che così l'afferma. Imperoche egli tiene
che l'intelletto, & sapiētia diuina (che è il uerbo Ideale)
non sia propriamēte il sommo Iddio, ne manco in tutto
altro, & distinto da lui; ma che sia una sua cosa dependē
te, & emanante da lui, e non separata ne distinta da lui
realmēte, come la luce del Sole. Et questo suo intelletto, o
uero sapiētia chiama opifice del mondo: Idea di quello, et
continēte nella sua simplicità & unita, tutte l'essentie &
forme dell'uniuerso: lequali chiama Idce, cioè che nella
somma sapiētia si contengono tutte le notitie dell'uniuers
so, & di tutte le sue parti, dalle quali notitie tutte le cose
sono prodotte, et conosciute congiuntamēte. Il sommo Dio
(ilquale egli qualche uolta chiama sommo buono) dice es
sere sopra il primo intelletto, cioè quella origine, da chi il
primo intelletto emana, & dice, che non è Ente, ma sopra
Ente; peroche l'essentia prima è il primo Ente, & il pri
mo intelletto è prima Idea, & tātō il truoua occulto dal
la pura astratta mēte humana, che apena truoua nome,
che imponerli, e però il piu delle uolte il nomina Ipse, sen
za altra proprieta di nome, temēdo che niun nome ch'el
la mēte humana possa produrre, & la lingua materiale
possa proferire, non sia capace di alcuna proprieta del sō
mo Dio. e già alcuni Peripatetici uolsero seguire (benche
imperfettamēte) questa uia, come furono Auicēna, et Al
gazeli, & Rabi Moises nostro, e loro seguaci, liquali dico

no ch'el motore del primo cielo è corpo che contiene tutto l'universo, & non è la prima causa, ma è il primo intelletto, ò intelligēte, prima & immediatamēte prodotto dalla prima causa: laquale è sopra ogni intelletto, e sopra tutti gli motori del corpo celeste: secondo che piu largamēte hai inteso, quando della comunità dell'amore habbiamo parlato. Ma io di questa opinione nō ti dirò altro; peroche ella fu una compositione delle due vie theologali d'Aristotele, & Platone, piu bassa e minoretta, & meno astratta che nessuna di quelle. S O. Secondo questa via Platonica il mio dubbio mi par efficace, peroche precedendo il sommo Dio al primo intelletto, la diuina sua bellezza debba essere la uera, & prima bellezza, nō quella del primo intelletto, come hai detto. P H I. Già io era per soluerlo. Sai ch'el sommo Iddio non è bellezza, ma prima origine della sua bellezza: e la sua bellezza, cioè quella che da lui prima emana, è la sua somma sapientia, ouero intelletto, & mente ideale. si che questa se bene è emanante da Dio, e dependente da lui, è nientedimanco la prima & uera bellezza diuina; peroche esso Dio non è bellezza, ma è origine della prima & uera bellezza sua: che è la somma sua sapientia, & intelletto ideale. si che, concesso che Dio sapiente, ò intelligente precede alla sua somma sapientia, & intelletto, non però è da concedere che la bellezza sua preceda alla bellezza della sua somma sapientia; perche la sua sapientia è la sua medesima bellezza: & la precedentia che Dio ha alla sua sapientia l'ha alla sua bellezza, che è la prima, & uera bellezza: & egli come autore della sapientia, non è bellezza, ne sapientia, ma fontana, onde emana la prima

DIALOGO III.

bellezza, e somma sapiētia, e la bellezza che esso ha, è essa somma sapientia sua: laquale cōmunicata fa bello tutto l'uniuerso; con tutte le sue parti, & così nel mondo sono tre gradi nella bellezza; l'auttore di quella; quella, & il partecipante di quella, cioè bello bellificante; bellezza, & bello bellificato. il bello bellificante padre della bellezza, è il sommo Dio, e la bellezza è la somma sapientia, & il primo intelletto ideale, il bello bellificato figliuolo d'essa bellezza è l'uniuerso prodotto. S O. La sopraa astrazione di questa seconda uia di solutione mi leua l'intelletto in tal modo, che quello appena mi pare essere mio, & piu presto mi somiglia raggio di quel primo intelletto di uino, e somma sapientia. Ma per mia satisfatione, dimmi perche Dio sommo buono tu nol chiami bellezza, come fai al suo primo intelletto, senza ch'ei bisogni dare origine, e principio alla prima bellezza, come lo dai alla sapientia, & intelletto primo. P H I. Peroche la sapiētia ha ragione di uera bellezza, e non è il sapiente, dal quale emana, e la ragione è, che la bellezza è cosa di sua bellezza uisibile, ò con gliocchij corporei, ò con quelli dell'intelletto, e per la coplacentia, gratia, umore, e delectatione ch'ella causa nel uidente, si chiama bellezza, e (secondo t'ho detto) nessuna uisione intellettuale prodotta puo discernere piu che nella sapientia diuina. Ma il principio di quella, se bene conosce che è per il conoscimēto che ha di essa sapientia, non puo discernere in lui stesso cosa laquale ei possa dire bellezza, e però intitola quello sommo bello origine, e principio della bellezza. & la somma sapiētia laquale discerne per l'ordinata operata sua cō le sue proportionate parti, chiama con ragione prima è uera bellezza;

bellezza : però che l'unita di quella per la sua continen-
tia di tutti li gradi essenziali, ouero ideali, si rappresenta
sommamente bella nelli intelletti che la possono contem-
plare . laqual cognitione di bellezza non è possibile che
s'habbi della purissima, & occulta origine e principio di
quella : che se non se li può dire nome, che propriamente
il significhi, come se li potrà appropriare bellezza ? è già
in questo ti potro dare per essemplio il Sole simulacro, &
immagine corporea dell'incorporea diuinita : però che la
maggior bellezza che gli occhi corporei possono uedere
del Sole, è la propria luce che lo circonda : & ancora in
quella con grandissima difficulta si possono affissare gli
occhi carnali per discernerlo. pure conoscono che quella
è la prima, & somma luce dell'uniuerso : dalla quale
ogni altra luce nel mondo dipende ; così come gli occhi
intellettuali fanno della somma sapientia, prima bellez-
za ; ma della sustantia intima del Sole, da che quella pri-
ma circundante ò collegata luce dipende, gli occhi carna-
li nessuna lucidita, bellezza, ò altro possono discernere ,
eccetto che conoscere che sia un corpo, ò sustantia che por-
ge, e produce quella sua bellissima luce congiunta allui :
dalla quale tutte le luci, & bellezze del mondo corporeo
dependeno : così come gli occhi intellettuali non possono
conoscere altro oltr' alla somma bellezza, & sapientia, se
non che sia un sommo bello, e sapiente origine di quella.
& così come quella prima luce del Sole è prodotta dal
primo lucete, e produce tutti li lucidi, che sono li belli cor-
porei dell'uniuerso, così quella somma sapientia e bellez-
za, dipende dal sommo bello, ouero bellificante, e fa per
la sua participatione tutti li belli corporei, et incorporei,

Leone Hebreo.

EE

DIALOGO III.

del mondo prodotto. S O. Dopò questo, non mi resta altro che domandarti, se nò che tu mi dica quale di queste theologali uie è quella, che piu t'acquieti l'animo. P H I. Conciosia ch'io sia mosaico, nella theologale sapientia me abbraccio con questa seconda uia, però che è ueramente theologia mosaica: e Platone, come quel che maggior notitia haueua di questa antica sapientia che Aristotele, la seguì. Et Aristotele, la cui uista nelle cose astratte fu alquanto piu corta, non hauendo la demonstratione delli nostri theologi antichi, come Platone, negò quello ascoso, che ei non ha possuto uedere: Et gionse alla somma sapientia la prima bellezza: dellaquale il suo intelletto satiato, senza uedere piu oltre, affermò che quella fusse il primo principio incorporeo di tutte le cose. Ma Platone hauendo dalli uecchi in Egitto imparato, potè piu oltre sentire, se ben non ualse à uedere l'ascoso principio della somma sapientia, o prima bellezza: Et fece quella secondo principio dell'uniuerso dependente dal sommo Dio principio di tutte le cose. Et se bene Platone fu tanti anni maestro d'Aristotele, pure in quelle cose diuine esso Platone, essendo discepolo delli nostri uecchi, imparò da migliori maestri et piu che Aristotele da lui, perch'el discepolo del discepolo non può arriuar al discepolo del maestro: ancor che Aristotele, se ben fu sottilissimo, mi credo che nell'astrattione il suo ingegno non si potessi tanto solleuare, come quello di Platone. Et egli non uolse, come gli altri, credere al maestro quello che le proprie forze del suo ingegno non li dimostrassero. S O. Io farò pure in seguire la tua dottrina alla platonica; intenderò quello che potrò, Et il resto ti crederò: come à chi me-

glio, et piu oltra di me uede. ma uorria che mi mostrassi, doue Moise, & gli altri santi propheti significarono questa uerita Platonica. P H I. Le prime parole che Moise scrisse furono, in principio creò Dio il cielo, & la terra: & l'antica interpretatione Caldea disse doue noi diciamo in principio, con sapientia creò Dio il cielo, & la terra: & perche la sapientia si dice in Hebraico principio, come disse Salamone, principio è sapientia, & la dizione in, può dire cum. Mira come la prima cosa ne mostra chel mondo fu creato per sapientia: e che la sapientia fu il primo principio creante: ma chel sommo Dio creatore mediante la sua somma sapientia prima bellezza creò, & fece bello tutto l'uniuerso creato. si che li primi uocabuli del sapiente Moise ne denotarono li tre gradi del bello, Dio, sapientia, & mondo. & il sapientissimo Re Salamone, come seguace, & discepolo del diuino Moise, dichiara questa sua prima sententia nelli prouerbi di cendo, il Signor con sapientia fondò la terra: compose li cieli con somma scientia: col suo intelletto gli abissi furono rotti; & li cieli stillano la rosata. onde egli ammaestra dicendo, figliuolo mio non le leuare dinanci alli occhi tuoi, uedi & guarda le somme cogitationi, lequali saranno uita dell'anima tua, etc. Non si potria gia questa cosa scriuere piu chiara. S O. Ancora Aristotele concede che Dio ha fatto con sapientia ogni cosa, come Platone, ma la differentia è che egli pone la sapientia essere una cosa medesima con Dio, & Platone dice che la dipende dallui. Tu che dici chel platonico è mosaico, uorria che mi mostrassi questa differentia chiara nell'antico.

P H I. I nostri primi nelle cose simili parlano pre-

EE ij

DIALOGO III.

cisamente, & non dicono Dio sapiente creò, ouero sauiamente creò; ma dissero Dio con sapientia, per mostrare che Dio è il sommo creatore, & la sapientia è mezo, & instrumēto, col quale fu la creatione: & questo uedrai piu chiaro nel detto del deuoto Re Dauid, che dice, col uerbo del Signore li cieli furō fatti, & col spirito della bocca sua tutto l'essercito suo. il uerbo è la sapientia, & assomiglia si allo spirito che esce della bocca, che così la sapientia emana dal primo sapiente: & non sono ambi dui una cosa medesima: come pone Aristotele. e per piu euidentia, mira quanto chiaramēte il pone il Re Salamo ne, pur nelli prouerbi, che principia dicēdo; Io son la sapientia. & dichiara come quella contiene tutte le uirtu, & bellezza dell'uniuerso, scientie, prudentie, arti, & le astinenti uirtu, & in fine dice; Io ho consiglio, & ragione: io son intelletto: io ho la fortezza: & meco li Re regnano: & li grādi conoscono uerita; io amo gli miei amatori, & li miei sollicitanti mi truouano: tutte le bellezze diuine ho meco degne, & giuste, per partecipare à li miei amici assai, & empire i loro thefori. & dipoi che narro, come uedi, à che modo dalla sapiētia diuina uiene ogni sapere, uirtu, & bellezza dell'uniuerso, lequali ella participa in gran copia à chi l'ama & sollecita, dichiarando da quanta somma sapiētia prouiene, continoua dicendo; il Signor mi produsse in principio della uia sua, innanci dell'opere sue, ab antico: ab eterno fui essaltata, pel capo delle maggiori antichita della terra: prima che fussero gli abissi io fui prodotta, innāci che fussero l'esuberanti origini dell'acqua, innanci delli monti, & ualli, e tutte le polueri del mondo; quando compose li cieli ini.

era io, & quando segnaua il termine sopra le faccie dell' abisso : quando pose il sito al mare, & all' acque che nõ passassero il suo comando. & quando assegnò il termine alli fondamenti della terra, io allhora era appresso di lui artificio, ouero arte, essercitandomi in belli, & diletteuoli artifizij, ogni di giocando in presentia sua, d' ogni hora giocante nel mondo, & nel modo, & nel terreno suo. & le delitie mie con li figli delli huomini: onde figliuoli miei oditemi, & guardate li miei precetti: etc. Mira ò Sophia con quanta chiarezza ne mostrò questo sapientissimo Re che quella somma sapietia emana, et è prodotta dal sommo Dio: & nõ sono una medesima cosa, come uuole Aristotele, laquale chiama principio della uia sua : però che la uia di Dio è la creatione del mondo : & la somma sapientia è il principio di quella : col quale il mondo fu creato. Dichiarando per la sapientia, il detto di Moise. In principio creò Dio. etc. Et dichiara questa, come somma sapientia, essere la prima productione diuina, precedente alla creatione dell' uniuerso : però che mediante lei tutto il mondo, & le parti sue furono create. & la chiama, come Platone, arte ò artificio, ouero sommo opifice, però che essa è l' arte, ò l' artificio con che tutto l' uniuerso fu da Dio artifiziato, cioè essemplio, ò modello di quello . & dice che fu appresso di lui, per denotare, che non è diuiso essentialmète l' emanante dalla sua origine, ma congiunti . & dice, come tutte le bellezze delectabili & delitiose uengono da lei, così nel mondo celeste come nel terrestre. & dichiara che le bellezze sue nelli terrestri, sono basse & ridicole , in rispetto di quelle che essa imprime nelli figli delli huomini . però che, come t' ho detto , così come

EE ii

DIALOGO III.

la bellezza della luce del Sole s'imprime piu perfettamente nel sottile diaphano, che nel opaco corpo, cosi la prima bellezza, somma sapientia, s'imprime molto piu propria, & perfettamente nelli intelletti creati angelici & humani, che non fa in tutti gli altri corpi informati da lei nell'universo. & non solamente questo sapientissimo Re dichiarò questa emanatione Ideale principio di creatione, sotto specie, & nome di somma sapientia, ma ancora la dichiarò sotto specie, & nome di bellezza nella sua cantica: onde parlando di lei dice. Bella sei tutta compagnia mia, & difetto non è in te. Mira quanto chiaro denota la somma bellezza ideale della sapientia diuina, in porre la bellezza in tutta lei, senza mescolanza d'alcuno difetto; ciò che non si può dire d'alcuno bello per participatione: però che dalla parte del recipiente, il partecipante non è gia bello: & da quella parte è defettoso; & chi partecipa la bellezza, non è tutto bello. & la chiama cōpagnia, perche l'accompagnò nella creatione del mondo, come l'arte all'opifice. & in un'altra parte dichiara l'unita, & simplicita di quella, quando dice, set tanta sono le Regine. etc. Vna è la mia colomba, e la mia perfetta; etc. Et poi l'inuoca dicendo; Tu mia colomba ascosa nel grado, mostra per me la tua presentia, fammi ascoltare la tua uoce: perche la tua presentia è bella, & la tua uoce soaue. dichiarò la semplicissima unita della somma bellezza, e come sia occulta, per il soppremo grado che ha sopra tutti li enti creati: e l'inuoca che uoglia partecipare la bellezza nelli corpi dell'universo presentialmente in modo uisiuo & apparente: & piu dice uocalmente & uerbalmente: cioè in modo sapiente alli in-

telletti creati. Et molte altre cose della somma bellezza descriue quello innamorato Re nella sua cantica, che las-
sarò per nò essere prolisso. solamente ti dirò che così come
denotò nell'ideale sapietia la somma bellezza, così il som-
mo Dio, da chi la bellezza emana, chiamò sommo bel-
lo; dicèdo tu sei bello mio amato, ancora giocondissimo,
ancora il nostro letto è fiorito: uol dire che nò è bello,
come gli altri per participatione, ma suppremo producē-
te la bellezza: et denota la colligatione, e cōgionctione del-
la somma bellezza emanate col sommo bello, da che ema-
na: dicèdo ch' il letto d' ambi due è fiorito: uol dire che
Dio cōgionto cō la somma bellezza fa fiorito, et bello tut-
to l'uniuerso. ancora lui nel Ecclesiastes dichiara la bel-
lezza participata in esso uniuerso dicendo, il tutto fece
Dio bello in sua hora, pigliato questo parlare da Moise:
che dice, uide Dio il tutto che egli fece, et era molto buo-
no, che in ogni parte dell'uniuerso dice che Dio la uide
buona: Et nel tutto dice, chel uidde molto buono: e che
il buono uole dire bello. et però il cōgiugne col uedcre,
perche la bonta che si uede, è sempre bellezza, et dice chi
lo uede, Dio buono, per dinotare che la uisione diuina, e la
sua somma sapietia fece ogni parte del mondo bella, par-
ticipando di bellezza: et il tutto fece bellissimo, et bonissi-
mo imprimèdo in quello tutta la sapietia, et bellezza di-
uina giuntamēte. S O. Ti ringratio della satisfattione de-
li miei dubbij, e più per essere stata con sì chiare, et astrat-
te notitie della sacra et antica theologia mosaica: Et mi
chiamo satisfatta nella cognitione della uera bellezza. la
quale conosco ueramēte essere la somma sapietia diuina,
che in tutto l'uniuerso resplende: Et ogniuna delle sue

E E iij

DIALOGO III.

parti col tutto bellifica . uoglio solamente che mi dica à che modo Re Salamone nella cantica pone innamoramento fra il sommo bello, & essa somma bellezza : perche essendo lui amate, saria inferiore alla bellezza amata, secondo ne hai mostrato, & tu il poni primo produttore di quella : questo parrebbe discrepante. P H I. Ancora questo ti dirò per satisfattione tua . tu sai che Salamone, & gli altri theologi mosaici tengono chel mondo sia prodotto à modo di figlio dal sommo bello come da padre, & da essa somma sapientia uera bellezza, come da madre : & dicono che la somma sapientia innamorata del sommo bello, come femina del perfettissimo maschio, & il sommo bello reciprocando l'amore in lei, essa s'ingruidi della somma potestà del sommo bello : & parturisce il bello uniuerso loro figlio con tutte sue parti . & questa è la significatione dell'innamoramento che Salamone dice nella cantica della sua compagna col bellissimo amato: & perche egli ha prima & piu ragione d'amato in lei, per esser suo principio & produttore, che ella in lui per essere prodotta, & inferiore à quello, però uedrai che ella chiama sempre lui amato, come inferiore à superiore ; & lui nõ la chiama mai amata, ma cõpagna mia, colomba mia, perfetta mia, sorella mia come superiore ad inferiore : però che lei con l'amore di lui si fa perfetta, e leua la sterilità ingruidendosi, & parturisce la perfettione dell'uniuerso, ma l'amore in lui non è per acquistare perfettione, però che nõ se li puo aggiungere, ma per acquistarla all'uniuerso generandolo come figlio d'ambi due : benche ancora in lui resulti perfettione relatiua, pchel perfetto figlio fa perfetto padre,

ma non essenziale, & reale, come fa in essa bellezza, & a
immagine di questo si produce del maschio perfetto, & la
femina imperfetta l'indiuideo humano, che è Microcos-
mo; cioè picciolo mondo, & ancora in cielo è il Sole, &
la Luna che à modo d'huomo, & donna innamorati, co-
me già t'ho detto, generano tutte le cose nel mondo infe-
riore. S O. E' adunque l'amoroso matrimonio dell'huo-
mo, & della donna simulacro del sacro & diuino matri-
monio del sommo bello, & della somma bellezza, di che
tutto l'uniuerso prouiene; se non che è differentia nella
somma bellezza, che non solamente è moglie del som-
mo bello, ma prima figliuola prodotta da lui. P H I. An-
cora in questo uedrai il simulacro nel primo matrimo-
nio humano, che Eua prima fu cauata di Adā come pa-
dre, & figlia sua, & poi gli fu moglie in matrimonio.
di tutto questo discorso credo che debbi sufficientemēte co-
noscere come l'amore dell'uniuerso nacque della prima
bellezza come di padre, & della cognitione che ha di lei
la prima intelligentia creata motrice del sommo orbe, che
tutto l'uniuerso corporeo contiene, desideratiua di quel
che egli māca della somma bellezza, & della cognitione
di quella, come di madre, & così ogni particular amore
si genera dalla participatione di quella somma bellezza,
& della cognitione di quella à chi māca, et desidera unir-
se con quella: & tanto l'amore è maggior, quāto la par-
ticipatione della somma bellezza, ò la cognitione di quel-
la à chi manca, è più copiosa: & tanto più eccellente l'a-
mante, quāto è maggior la bellezza che s'ama; peroche
le cose grandemente belle fan molto belli gli suoi amato-
ri. Adunque è giusto ò Sophia che lasciamo le piccole bel

DIALOGO III.

lezze miste con deformita, & brutti difetti, come sono tutte le bellezze materiali & corporee, e tanto amiamo di quelle quanto ne inducono alla cognitione, & amore delle perfette bellezze incorporee, & tanto le odiamo, & fuggiamo loro, quanto ne impediscono la fruitione di quelle chiare & spirituali. & principalmente amiamo le grandi bellezze separate dalla deforme materia, e brutto corpo, come sono le uirtu, & scientie, che sempre sono belle, & priue di bruttezza, e difetto, & ancora in quelle ascendiamo per le minori alle maggiori bellezze, & per le chiare alle chiarissime; di sorte che ne portino alla cognitione, & amore non solamente delle bellissime intelligentie, anime & motrici delli corpi celesti, ma ancora di essa somma bellezza, & di esso sommo bello dato re d'ogni bellezza, uita, intelligentia, & essere, & questo potremo fare quando noi abbandoneremo le uesti corporee, & le passioni materiali, non solamente sprezzando le loro piccole bellezze per quella somma, dalla quale quella & le altre molto piu degne dependono, ma ancora odiandole, & fuggendole, come quelle che ne impediscono l'arriuare alla uera bellezza, in che nostro bene consiste. & per ueder quella, bisogna uestirsi di monde, & pure uesti spirituali, faccendo come il sommo sacerdote, che quando nel di sacro delle perdonne intraua nel Santo sanctorum, lasciaua le dorate uesti piene di preciose gemme, & con uestimenti bianchi, & candidi impetrava la gratia & la uenia diuina, perche quãdo arriuara la nostra cognitione alla somma bellezza, & sommo bello, il nostro amore sara sì ardente in lui, che ogni altra cosa abbandonara per amare sola

mente quella, & quello, con tutte le forze dell'anima nostra intellettuale unita nella sua pura mente: mediante ilquale noi diuentaremo bellissimi, perche gli amanti del sommo bello grandemente si bellificano della sua somma bellezza, & allhora fruiremo la sua soauissima unione che è l'ultima felicità, e desiderata beatitudine delle chiarissime anime, & puri intelletti. peroche essendo il primo bello nostro progenitore, & la prima bellezza nostra genitrice, & la somma sapientia nostra patria, onde siamo uenuti, il bene & beatitudine nostra consiste nel tornare in quella, & adherirsi alli nostri parenti, felicitandone in la loro soaue uisione, & unione delectabile. S O. Dio facci che non restamo per la uia priui di così soauissima diletatione, & che siamo di quelli che sono eletti per arriuare all'ultima felicità, & finale beatitudine. & della mia quarta dimanda, che è di chi l'amore nacque, io mi tengo non meno satisfatta da te, che delle altre tre; cioè se nacque, quando nacque, & onde nacque l'amore. solamente ti resta à rispondere alla mia quinta dimanda, che è, perche nacque l'amore nell'uniuerso, & quale è il fine, per ilquale fu prodotto. P H I. Secôdo quello che hai inteso in risposta delle quattro antecedenti questioni del nascimento dell'amore, non bisogna dire longamēte in risposta di questa ultima. Il fine perche nacque l'amore in tutto l'uniuerso, potremo facilmente conoscere quando consideraremo il fine dell'amore priuato in ciascuno dell'indiuidui humani et altri. tu uedi chel fine d'ogni amore è la diletatione dell'amāte nella cosa amata, così come il fin dell'odio è euitare la doglia che daria la cosa odiata, però ch'el fine che s'acqsta p l'amore è cōtrario di q̄l

DIALOGO III.

che schiua l'odio, & così li mezi loro sono contrarij, & li mezi dell'amore sono la speranza & il seguito del diletto; & quelli dell'odio sono il timore e la fuga della doglia. adunq; s'el fin dell'odio è appartare se dalla doglia come cattiva & brutta, è adunque il fin dell'amore approssimarsi al diletto, come buono, & bello. S O. Tu affermi adunque, ò Philone, ch'el fin di qual si uoglia amore, sia la diletatione? P H I. Affermolo certamete. S O. Adunque non ogni amore è desiderio di bello come hai diffinito. P H I. A' che modo ciò segue? S O. Peroche sono molte delectationi nelle quali non cade bellezza. anzi quelle che piu interamete diletmano, come sono quelle del gusto con la sua dolcezza, & quelle dell'odore con la sua soauita, e quelle del tatto non solamente con l'amena temperie rimedio dell'eccesso dell'uno contrario con l'altro reducete à temperamento, come del caldo col freddo, et del freddo col caldo, e del secco col humido, & dell'humido col secco, & altri, e dilata specialmente quella pongentissima delectatione Venerea, che ogni diletto corporeo eccede; in alcuno de quali non cade bellezza, ne si possono chiamare belli ne difformi, & per te sono posti per fine di amore; peroche tutti s'acquistano mediante uoglia, e desiderio. non è adunque la uera diffinitione d'amore desiderio di bello, come hai detto, ma desiderio di diletto, ò sia bello, ò non bello. P H I. Ancora che (come gia t'ho detto) amore, desiderio, appetito, uoglia, & altri uocaboli simili, molte uolte s'usino largamente in una medesima significatione, nientedimanco quando precisamente se douerra parlare, qualche differentia sarà nelli loro significati: in alcuni di diuersità, & in alcuni di piu ò manco

cōmune. è ben uero che ogni amore è desiderio, ma non ogni desiderio è uero amore preciso; quale è quello che t'ho diffinito, perche cō ogni dilettatione sta il desiderio, & ogni desiderio è di dilettatione; ma non con ogni dilettatione sta l'amore, se ben con ogni amore sta la dilettatione, come proprio fine suo, sono adunque parte delle dilettationi fine d'ogni amore, & tutte fine di desiderio, & il desiderio si ha come un genere cōmune all'amore, & al non amore. S O. E' adunque una specie del desiderio l'amore. P H I. Sì ueramente. S O. E' l'altra specie che non è amore, come la chiamarai? P H I. La chiamaro appetito, ouero appetito carnale. S O. Che differentia fai dall'amore all'appetito? non è egli un medesimo il fine di tutte due, cioè il dilettabile? come li fai adunq; così diuersi? P H I. È uero ch'el fine d'ogniuno di loro è il diletto, ma dell'amore è fine il diletto bello, e dell'appetito è il diletto non bello. S O. S'el fine dell'appetito fusse il diletto non bello, saria deforme, & oltra ch'egli è strano, ch'el deforme ne diletti, perche la natura il fugge, come contrario, & seguita il bello come amato, è ancora impossibile; perche ogni deforme è cattiuo, così come ogni bello è buono, et il desiderio non è mai di cattiuo, che Aristotile dice ch'el buono è quello che tutti desiano & appetiscono. P H I. Già mi ricordo hauerti questo errore un'altra uolta ripreso, che stimi che ogni non bello sia deforme, & non è così, che molti sono che non sono belli ne deformi, perche in la loro natura non cade delli due contrarij, cioè bellezza ne deformità, & sono pur dilettationi, come tutte quelle che m'hai nominato. S O. Non mi negarai già che ogni bello non sia buono. P H I. Nò.

DIALOGO III.

S O. Adunque il non bello è non buono, & ogni nō buono è cattiuo, che fra loro non è mezo, come m'hai detto. Adunque ogni non bello è cattiuo, & quelle dilettationi che non sono belle, sarieno cattiuie, il che è falso, peroche sono desiderate, & ogni desiderato è buono. P H I. Ancora in questo falli, che se bene ogni bello è buono non ogni buono è bello, & se bene ogni non buono è cattiuo, e nō bello, non ogni non bello è cattiuo, & non buono. peroche il buono è piu commune che il bello, & però è qualche buono bello, & qualche buono non bello, & ogni diletto è buono, in quanto diletta, & perciò si desidera; ma non ogni diletto è bello, anzi sono delli diletti buoni, e belli, & questi sono fine di desiderio, che è amore. & sono altri diletti buoni & non belli, come quelli che hai nominato, che sono fine di desiderio che non è amore: ma propriamente appetito, cioè carnale. S O. Intendo bene la differentia che poni infra il desiderio amoroso & l'appetito, & come dell'amoroso sono fine le dilettationi, le buone, & belle, & dell'appetitoso le buone, & non belle, & mi marauiglio, perche m'hai consentito, et poni che ogni dilettatione è buona, peroche è desiderata, & ogni desiderato è buono, ilquale se bene si piglia d'Aristotele, che diffinì il buono essere quello che si desidera, & per la conuersione della diffinitione col diffinito, così come ogni buono è desiato, bisogna che ogni desiato sia buono, nientedimanco noi uediamo il contrario che molte dilettationi nō sono buone, anzi cattiuie, pernitiuse, & nociue, non solamente alla sanita, & uita del corpo humano, ma ancora alla salute, & uita dell'anima sua, & pur da molti sono desiderate, che altramente non si seguirieno: si che non ogni

desiderio è di cosa buona, ne ogni desiderio è buono, ne ogni diletatione è buona; ma molti di quelli desiderij, & dilette sono contrarij, & ruinatorij del bene humano. PHI. Per il detto d'Aristotele non saria da concedere che ogni desiderato fusse buono, peroche egli non dice ch'el buono è quel che si desia, ma dice ch'el buono è quel che tutti desiano, & questa diffinitione si conuerte bene con esso buono diffinito, peroche quel che tutti desiano è ueramente buono. SO. Et quale puo essere questo buono, che gli huomini desiderano? PHI. Lui medesimo Aristotele il dichiara & dice, che è il sapere, & principia la sua metaphisica. Tutti gli huomini naturalmente desiano sapere, e questo è non solamente buono, ma uero, & sempre bello, si che Aristotele non ne constringe però à dire che ogni desiderato sia buono. SO. Adunque perche me l'hai consentito, & ancora confermato? PHI. Peroche in effetto è cosi, ch'el fine della uolonta, & desiderio è il buono, & tutto quel che si desidera è sotto specie di buono, & dilettabile, & cosi ogni dilettabile (in quanto dilettabile) bisogna che sia buono, & desiderato: ma li desiderij, & diletationi desiderate sono come li desideranti, che alcuni sono temperati in se, & cosi gli suoi desiderij sono diletationi temperate, & altri desideranti sono in se stemperati, & cosi gli suoi desiderij sono di diletationi stemperate. SO. Adunque non sarieno buone. PHI. Non sono buone ueramente in se, ma sono buone à lui perche gli paiono buone, & sotto specie di buone le desia; peroche il stemperamento della sua complessione il fa errare, prima nel giudicio, & dipoi nel desiderio, & nella

DIALOGO III.

dilettatione desiata, che essendo cattiuu la reputa buona.
 S O. Adunque sono delle dilettationi che non sono buone
 se bene paiono, & de desiderij di cose non buone; ch'è
 cōtrario di quello che m'hai cōcesso, & affirmato. P H I.
 Così come ogni dilettabile par buono, così picipa di qual
 che cosa buona, ch'el fa parere buono, & il desiderio ten
 de in lui dalla parte del buono ilqual partecipa, & tu ue
 di che la dilettatione (in quanto dilettatione) è buona co=
 sa, così come la doglia in contrario di quella (in quāto do
 glia) è cattiuu. non è adunque senza ragione, che si co=
 me ogni doglia s'abhorrisce, teme, & fugge, così ogni di
 lettatione si desidera, spera, & segua. S O. Adunque co=
 me dici che molte dilettationi sono cattive, & stempera=
 te, & così li desiderij, & li desideranti di quelli? P H I.
 Puo stare in un soggetto bene, & male, non da una par
 te, ma da diuerse, perche puo essere una cosa buona in pic
 cola parte sua & apparente, ma cattiuu nella maggiore
 parte sua, & piu intimamente & esistente, & tali
 sono le cattive, & stemperate dilettationi, che in quanto
 dilettano sono, & paiono buone, ma in se stesse sono catti
 ue; però ch'el bene che hanno della sua forma è unito
 con la malitia della materia, & sommerso in quella, on=
 de sono in se cattive, & hanno qualche cosa di buono ap
 parente che diletta. & ancora questo non è buono asso=
 luto, ne apparente, ne dilettabile à tutti, ma solo alli suoi
 stemperati desideranti, che sono tirati nel desiderio del mi
 nimo bene loro, senza consideratione del superchio male,
 che ha sotto di lui; ma li temperati non inganna quel po
 co bene apparente, perche conoscono il troppo male con
 che è misto, onde no il giudicano essere dilettabile, ne de=
 siderabile,

siderabile, ma uera doglia : laquale si debbe abhorrire, temere, & fuggire. et di questi si truouano assai nell'ap-
petito carnale, che la maggior parte delle dilettationi del
gusto, & del tatto uenereo, & altre mollicie sono cattiu-
ue, & pernitiuse. S O. Et sono alcune di queste carnali di-
lettationi che sono pur ueramente buone. P H I. Si quelle
che sono temperate, necessarie alla uita humana, & alla
progenie : lequali se bene sono dilettationi carnali, sono,
& si chiamano honeste : però che sono misurate, & tem-
perate dall'intelletto principio dell'honestia : & li deside-
ranti, & desiderij di quelle sono ueramente uirtuosi, &
honesti. S O. Nelle belle dilettationi è forse questa diffe-
rentia ancora di buone, & cattiuue, come in quelle che nō
sono belle? P H I. Anci assai, però che molte cose sono a-
mate per belle, che se bene hanno qualche formale bel-
lezza apparente che le fa amate, quella è tanto uinta
dalla deformita, & bruttezza della lor materia che so-
no ueramente brutte, nō amabili, ma odiabili & da fug-
gire : & di questa sorte è la bellezza dell'oro, ornamen-
ti, gioie, & dell'altre cose materiali, superflue, & non
necessarie alla uita : l'amore delle quali propriamente
si chiama cupidita, & auaritia. & così paiono belli li
ragionamenti, orationi, & uersi che sono faceti, & con-
sonanti, & contengono sententie dishoneste, & brutte :
& così tutte le uaghe fantasie, & belli disegni all'appa-
rentia, che dall'intellettuale ragione sono giudicate brut-
te. & di questa sorte sono l'illicita gloria & honore,
& ingiusto dominio, & imperio : che come belli appa-
renti sono desati, essendo in se deformi & dishonesti :
l'amore de quali si dice ambitione : & il desio di tutte

Leone Hebreo.

FF

DIALOGO III.

le specie delle cose desiate belle, & buone apparenti, & non esistenti, communemente si chiama libidine. S O. Sono dunque, secondo questo quattro maniere di diletationi, due buone & belle, & due buone et non belle: l'una delle buone & belle è esistente, e l'altra è apparente: & così l'una delle buone & non belle, è di buono esistente, et l'altra di buono apparente. sariano così forse tante differenze nelli desiderij, et nelli desideranti? P H I. Nelli desiderij si, che hanno tutte quattro le differenti delle diletationi desiderate: ma nelli desideranti non bisogna porre piu che due specie, cioè temperato, ò stemperato, ouero honesto, ò dishonesto. Li temperati delle belle bellezze, et buone, & di quelle che sono buone, & non belle, desiano quelle che sono tali in uera esistenza, & non solo in apparentia: ma li desideranti stemperati desiano quelle diletationi che sono belle, ouero buone in apparentia, non in uera esistenza. & questa differentia procede dalla bontà e bellezza che è nell'anime delli desideranti: perché quello che è buono & bello, ama le diletationi ueramente belle, & desia le ueramente buone: & quello che non ha bene, ne bellezza esistente, ma solamente apparente, ama le diletationi belle apparentemente, & non in esistente uerita. benché ancora fra queste due si truouino mezi composti d'ambi due: che alcuni sono temperati, & honesti circa alcune delle diletationi, et circa dell'altre stemperati, & alcuni per la maggiore, & principal parte sono temperati & nel manco stemperati, & altri al contrario: & pur debbono sortir il nome di quello à che piu sono inclinati, honesto, ò dishonesto. S O. Intendo à che modo ogni diletatione è buona apparen-

te, ò esistente, & perciò è desolata: & quelle che oltra del
l'essere buone sono belle apparenti, ò esistenti, non sola-
mente si desiano, ma ancora s' amano. & perciò hai det-
to chel fine dell' amore è la diletatione dell' amante nel-
la cosa amata: & così debbe essere il fine del desiderio
diletatione del desiderante nella cosa desiderata. poi che
non è fra loro altra differentia, se non chel desiderante
non amante, desia sotto specie di buono il non bello esi-
stente, ò allui apparente: & il desiderante amante ama
sotto specie di buono il bello, ò che sia bello, ò che gli pa-
ia. Ma uorria saper da te ò Philone come si conforma
questo fine dell' amore con quello che m' hai detto nella
sua prima diffinitione, che è desiderio d' unione, che l' u-
nione pare che sia altra cosa che la diletatione. P H I.
Anci è quella medesima, che non è altro la diletatione
che l' unione del dilettabile: & il dilettabile, come t' ho
detto, ò è solo buono, ò ancora bello, ouero pare al de-
siderante: si che dire del fine d' amore, che è la diletta-
tione dell' amante nella cosa amata, è quanto dire l' u-
nione dell' amante con la cosa amata. S O. Ancora que-
sto intèdo, ma un dubbio mi resta ancora, che tu fai fine
d' ogni amore la diletatione: & à questo modo ogni a-
more saria del dilettabile: e tu di mente d' Aristotele me
hai detto, che sono tre amori, quello del dilettabile, quel
dell' utile, e quel dell' honesto: come adunque tu lascian-
do li due principali, il fai tutto del dilettabile, ponendo il
fine dell' amore solamente nella diletatione? P H I. Se ben
Aristotele parte l' amore in tre, come hai detto, & uo-
no di loro chiama solamente dilettabile, sappi chel fi-
ne di ciascuno delli tre è la diletatione: però che, cosa

DIALOGO III.

come quel che ama le dilettationi corporee, procura dilettarsi nell'unione di quelle cose: & chi ama le cose utili, & desia possederle, è per la dilettatione che fruisce nel loro acquisto, & possessione. trouarai molti à chi molto piu diletta il guadagno dell'utile, che il dolce mangiare & beuere, & li ueneri atti: onde molte uolte lasciano queste cose, per seguitare l'utile: & cosi l'honesto, à chi l'ama, è sommamente dilettabile: & l'amante desidera fruire la dilettatione dell'honesto acquisto. si che il fine d'ogniuno di questi tre amori, ultimamente è dilettarsi l'amante nell'unione della cosa amata, ò sia dilettabile, ò utile, ouero honesta. S O. Adunque perche chiama Aristotele l'uno solamente amore del dilettabile, & gli altri nomina altrimenti? P H I. Però che uulgarmente le dilettationi carnali si chiamano, e son tenute propriamente dilettationi: non perche le siano ueramente, però che la minore dilettatione consiste in quelle, per essere basse materiali, et la maggior parte loro priue della bellezza, & piu ueramente si desiano che amano, come hai inteso, e se hanno qualche bellezza, quella è si uinta dalla bassezza della materia che ella è sommersa nella sua deformità: & la loro bontà nella malitia di quella: onde il buono, e bello che in quelle si troua è solo apparēte, e non esistente. Ma Aristotele secondo l'opinione uulgare l'intitolò del nome di dilettabile: & dell'utile, auuenga che manco à molti non diletta, à differētia di questo, il chiama utile: cosi per hauere l'utilità in maggior grado che dilettatione, come principalmente perche la dilettatione sua, per essere nella spirituale imaginatione, non è cosi materialmente sensata come la carnale: & all'honesto, se be-

ne è molto piu, et piu ueramente dilettabile che gli altri due, il chiama honesto; cosi per l'honestà, et sua propria differentia, come perche la diletatione sua, per essere nella mente spirituale, non è materialmente sensata, come il dilettabile carnale. il quale, come t'ho detto, se bene è il piu apparente al uolgo delli huomini, & ancora alle bestie, è in effetto poco, ò niente esistente in bontà ne bellezza. S O. Come no? nelle diletationi carnali non uedi tu che ne sono molte che sono necessarie alla sostentatione dell'individuo, & alla conseruatione della specie? onde dalla natura, di mente del sommo opifice, con mirabil arte, & sottilissima sapietia nelli suoi organi proprij con soauissimo diletto furono ordinate, et dedicate. come adunque le tali diletationi non sono uere buone, se bene sono carnali, ma solamente apparenti, come dici? questo non è già uerisimile. P H I. Di questa sorte di diletationi non ho detto mai che fussero cattive, & solamente buone in apparenza, anzi t'affermo che sono ueramente buone. S O. Sono pur diletationi carnali, et l'amor loro è dalla parte del dilettabile. P H I. Sono ben carnali diletationi, ma non sono puramente della specie del dilettabile, anzi sono ueramente di quella dell'honesto, quando, come dissi, sono temperate quanto si richiede al bisogno della sostentatione dell'individuo, & conseruatione della specie. & quando eccedano questo temperamento, sono dishoneste, & stemperate, & proprie del puro dilettabile, nudo di honesto, & il bene & bellezza loro è solamente apparente, & non esistente. S O. Come quelle che sono carnali, tu le leui del membro del dilettabile, per essere temperate & honeste, questo non par già che tu le possi ca-

DIALOGO III.

uare del suo genere dilettabile, come fai. P H I. Ne manco io le cauo totalmente di quel genere; ma dico che nõ sono del puro dilettabile, cioè di quello che non participa l'honesto, però che queste sono dilettationi honeste. S O. Adunque una medesima dilettatione entra in due generi d'amore, nel dilettabile, & nell'honesto. P H I. Entrano ueramente in ambi due i generi, ma da diuerse bande: perche queste necessarie dilettationi, se bene hanno la parte loro materiale del dilettabile, hãno la parte formale dell'honesto, che è il loro conueniente temperamento alli necessarij, & ottimi fini, à che sono drizzate dell'indiuiduali sustentatione, & della conseruatione specifica: & così accade nel genere dell'amore dell'utile, che quello ha puro utile nudo dell'honesto, cioè stemperato & improporcionado al bisogno della uita, & dell'opere uirtuose: & è solamente buono, & bello apparente, & esistente è cattiuo, & pernitioso: quale è la cupidita, & auaritia. ma quando è temperato, & conueniente à questi due fini, è ueramente buono e bello: & entra in ambi due i generi d'amore, utile, et honesto. però che la materia sua è dell'utile, & la forma del suo temperamento è dell'honesto. S O. Adunque l'amore dell'honesto è materialmente qualche uolta del dilettabile, e qualche uolta dell'utile. Hor saria forse alcuno amore che materialmente, et formalmente fusse honesto, senza pigliare punto da alcuno delli altri due generi? P H I. L'amore dell'honesto è amare le uirtu morali, & intellettuali: e per essere le morali circa l'operationi dell'huomo, bisogna che sia la materia loro secondo la natura di quelle operationi, in che la uirtu esiste: onde la uirtu della conti-

nentia, ò temperamento nelle dilettationi carnali, ha per materia il corporale diletto, & per forma la continentia e temperamento in quello : laquale porge tanto maggiore, & piu degna dilettatione nelli amanti, che la corporeita della materia sua, quanto è piu degno in noi lo spirituale del corporeo. & cosi la uirtu della liberalita & continentia, & astinentia del superfluo nelle cose possedute, hanno per materia l'utile, et per la forma la satisfactione, & astinentia temperata del superfluo con liberale distributione di quella : nella quale l'honesto amante gusta per dilettatione la medesima possessione dell'utile. & cosi tutte l'altre uirtu morali che sono circa dell'operationi humane, come la fortetza, giustitia, & prudentia, & altre, hanno la materia della natura operatiua, et la forma loro è l'habito honesto del temperamento di quella : ma le uirtu intellettuali sono tutte honeste, e non hanno altra cosa del materiale : però che non uersano circa atti, ne dilettationi corporee, dalle quali possino pigliare materia alcuna, ma circa cose eterne separate da corpi, & intelligenti. onde tutte sono forme intellettuali senza còpagnia di materia : & sono pure, & uere honeste per se stesse, & non per participatione, come l'altre : & però l'amore di queste chiama Platone diuino. S O. Et l'altre specie d'amore come le chiama Platone? P H I. Egli diuideli generi d'amore in tre, come Aristotele, ma in altro modo, che è, amore bestiale, amore humano, et amore diuino : chiama bestiale l'amore eccessiuo delle cose corporee, non temperato dall'honesto, ne misurato dalla retta ragione, cosi nelle dilettationi soperchie carnali, come nella cupidita, & auaritia dell'utile, & altre fantastiche

FF iij

DIALOGO III.

ambitioni : però che, mancando in tutte queste la moderatione e temperamento dell'intelletto humano, restano amori d'uno animale senza intelletto, & ueri bestiali. et chiama amore humano, quello che è circa le uirtù morali temperate di tutti gli atti sensuali, & fantastichi di esso huomo, e moderanti la loro diletatione : ilqual amore, per hauere la materia corporea, et la forma intellettuale, e honesta, ei chiama amore humano, per essere composto l'huomo di corpo, et d'intelletto. Et chiama amore diuino, l'amore della sapientia, e dell'eternè cognitioni : ilquale per esser tutto intellettuale, honesto, & tutto formale senza compagnia di materia alcuna corporea, ei chiama diuino : però che in questo solo gli huomini sono partecipi della diuina bellezza. et quanto l'amore humano eccede il bestiale, tanto la diletatione, che è il fine suo dell'amante nella cosa amata, è maggiore, e piu eccellente che non sono le corporee, & esorbitanti diletationi bestiali : che appresso il uolgo son tenute le principali nel diletto : essendo in effetto basse, e tenuissime in quello. & cosi potrai ancora intèdere che quanto l'amore diuino è piu sublime dell'humano, tato la diletatione di quello è maggiore, piu soaue, e piu satisfattoria, e piu intesamete desiata da chi la conosce, che la diletatione dell'altre uirtù morali, et amori humani. si che, diuidèdo l'amore alla peripatetica, ò alla stoica, nō ne trouarai alcuno, di chi il fine nō sia la diletatione dell'amate nella cosa amata, come t'ho detto. S O. Veggo in effetto che cosi è, e chel fine d'ogni particular amore è il diletto dell'amate nell'unione della cosa amata. horamai mi puoi dir piu oltra, rispondendo alla mia domada. qual è il fin uniuersale, p ilquale :

nacq; l'amore nell'uniuerso? che in quello nō mi pare così facile porre la diletatione per fine, come nelli particolari amori de gli huomini, & de gli altri animali. P H I .
 È ben tempo di dirtelo. tu sai una uolta ch'el mondo fu prodotto dal sommo creatore mediante l'amore, peroche uedendo il sommo buono la sua immensa bellezza, & amando quella, & quella lui, come sommo bello produsse, ouer generò à similitudine della sua bellezza il bello uniuerso ; però ch'el fine dell'amore è (come Platone dice) parto in bello . prodotto adunque l'uniuerso dal sommo suo creatore à somiglianza, ouero ad imagine della sua immensa sapientia, nacque l'amore del creatore uerso di esso uniuerso, nō come d'imperfetto à perfetto, ma come da perfettissimo superiore à meno perfetto inferiore, & come dal padre al figlio, & dalla causa al suo effetto singulare. Onde il fine di questo amore non è acquistare bellezza che manchi all'amante, ne diletтары nell'unione di quello amato, ma è per fare acquistare la maggiore perfettione all'amato, della qual mancaria se nō l'acquistasse per l'amore dell'amante , & per diletтары esso diuino amante nella bellezza maggiore, alla quale l'amato uniuerso arriua mediante il suo diuino amore: come accade in tutti gli amori delle cause alli quattro suoi effetti, dalli superiori à gli inferiori , dalli padri alli figli, dal maestro al discipulo, et da tutti li benefattori alli suoi beneficiati : che l'amore loro è desiderio, che l'inferiore suo arriui al maggiore grado di perfettione & bellezza, nell'unione della quale con esso amato esse amante si diletta. & questa diletatione dell'amante nella perfettione , & bellezza dell'amato è fine dell'amore di esso amate. S O .

DIALOGO III.

Di questa materia già mi ricordo tu hauermi detto questa distintione, che è fra l'amore del superiore all'inferiore, & l'amore dell'inferiore al superiore, & la sententia è stata quasi una medesima, se bene in altri modi di dire, & altri propositi; e conosco che se bene il fine di ciascuno di questi due amori è diletatione dell'amante nell'acquistata bellezza dell'amato, che pur l'amore dell'inferiore al superiore è pur la bellezza del superiore amato acquistata dall'inferiore amante a chi manca, & il fine dell'amore suo è la diletatione dell'amante nell'unione della bellezza dell'amato superiore, laquale gli mancava; ma l'amore del superiore all'inferiore, è per la bellezza che acquista l'inferiore amato, laquale gli mancava, col quale acquisto esso amante, come in fine del suo amore, ancora si diletta, come si diletto esso amato nell'acquisto, & unione di quella, laquale amava, & desiaua mancandogli, & conosco che di questa sorte è l'amore del sommo creatore all'universo creato. & in lui questa distintione è più uera, & propria, che in nessuno altro amore di superiore, ad inferiore, se bene gli altri superiori in questo li somigliano; tanto più che l'amore diuino (come dici) all'universo è quello, mediante ilquale esso universo acquista il sommo grado di bellezza a lui possibile, come si uede nell'amore del maestro al discipulo, che è mezo di fare crescere il discipulo in perfettione, & bellezza intellettuale, quel che non è nell'amore di molti de gli altri superiori all'inferiori. onde questo amore diuino non solamente non denota mancamento in esso superiore amante, anzi denota somma pfettione participatiua del maggior grado possibile nell'universo creato, se non fusse una maniera

di mancamento imaginario relatiuo, che ombreggia del l'effetto nella causa, secôdo m'hai altre uolte detto. ti pare ò Philone ch'io habbia inteso questa tua sottil distintio ne dell'amore del superiore all'inferiore con la cômune diletatione nell'uno, & nell'altro? P H I. Mi pare che si, che assai bene l'hai referita, ma che adunque? S O. Voglio inferire che questo non satisfa alla mia domanda; ch'io non ti domando del fine, perche nacque l'amore di uino, ilquale quando il mondo fu prodotto nacque con lui, ma ti domando, perche nacque l'amore dell'uniuerso creato, & quale è il fine di quello. P H I. Ti satisfaro bene, quando uorrai intendere il resto, del quale questo bisognò che fusse effordio. Essendo adunque il primo amore diuino, ouero innamoramento del sommo Dio alla sua propria e somma bellezza e sapientia, quello e' stato causa produttiua dell'uniuerso à similitudine di quella, con sua cõtinoua conseruatione; peroche l'amore che prima l'ha prodotto per sua indissolutione, sempre producendo, il cõserua. Il secôdo amore diuino che è dell'uniuerso prodotto, è quello ch'el prodotto porta in sua ultima perfettione: perche così come il primo essere dell'uniuerso uiene da quel primo amore ch'el precede, così l'ultimo e perfettino essere di q̃llo procede, et è causato dal secôdo amore diuino: cioè quel che ha l'uniuerso, essendo già prodotto à somiglianza del padre, che amâdo prima se stesso de sia generare in bello la sua similitudine, e genera p quello amore precedente il figlio, & dipoi acquistando col figlio un secondo, & nuouo amore uerso di lui, mediante questo secondo amore procura condurre questo amato figlio uolo nell'ultima sua perfettione, & maggiore grado di

DIALOGO III.

bellezza possibile. S O. Ancora questo intendo, & molto mi piace intenderlo, nientedimanco non mi mostra ancora il fine, perche nacque l'amore dell'uniuerso, se bene mi mostra li dui fini delli due amori diuini, del primo la prodottione, del secôdo la perfettione dell'uniuerso: ti resta adunque à dire il fine, perche nacque l'amore di esso uniuerso. P H I. Sono per dirlo: & circa ciò dei prima intèdere, che è quello in che consiste la perfettione dell'uniuerso prodotto. S O. Questo ho ben gia inteso: non mi bisognaria per quello nuoua eruditione, peroche essendo l'uniuerso, come m'hai detto, prodotto ad immagine, & similitudine della somma sapientia, la sua perfettione consiste in essere propriamente simulacro di quella, il quale è il proprio fine del suo producete; come accade in ogni cosa artificciata, ch'ella perfettione sua consiste in essere fatta somigliante al proprio alla forma dell'arte, che è nella mente dell'artifice; & questo è il proprio fine di esso artifice nella fattione di quella, & così debbe essere di esso uniuerso prodotto. P H I. È ben uero che questa è la prima perfettione dell'uniuerso prodotto, & il primo fine del sommo produttore nella prodottione di quello, come bene hai somigliato in ogni cosa fatta per arte, cioè che sia simile tanto proprio, quanto sia possibile alla sapientia del sommo opifice; ma questo non è il fine ultimo, & l'ultima sua perfettione. perche così come in ogni cosa artificciata, come dire un uaso da beuere, la prima perfettione & fine suo è essere fatto propriamente simile alla forma & arte, che è nella mente dell'artifice, & l'ultimo suo fine, & perfettione è l'essere esercitato nella sua propria opera, per laquale è fatto, cioè in beuere p quel=

lo, & di questi due la prima perfettione è fine dell'ope-
 ra, & l'ultima è fine dell'operato: così nell'universo pro-
 dotto, il primo fine del produttore, & la prima perfettio-
 ne di quello consiste nella perfettione dell'opera diuina,
 essendo proprio simulacro della diuina sapientia, ma l'ul-
 timo fine suo, & ultima perfettione di quello consiste in
 essercitarsi esso universo nell'atto, & opera, per laquale
 fu prodotto; ilquale è fine di esso operato, perche l'esse-
 re dell'operato è fine dell'opera dell'operante; & l'ope-
 ra dell'operato è fine dell'esser suo. S O. Quale è adun-
 que l'atto, & l'opera che è fine d'esso universo prodotto,
 & sua ultima perfettione? P H I. Molti atti perfettiui si
 truouano nell'universo, ma la sua ultima perfettione cō-
 siste nell'ultimo, & piu perfetto di quelli, et gli altri sub
 alternati sono uia, o scala per uenire all'ultimo perfettis-
 simo; ma in questo tutti comunicano, che così come l'esse-
 re dell'universo consiste in legittima produzione, & ret-
 to esito della diuinita in esso universo, così gli atti suoi per-
 fettiui consistono nella uerace, & propria reditione del-
 l'universo in essa diuinita: dalla quale prima hebbe esito,
 in modo, che così come quella è stata prima il suo princi-
 pio effectiuo, così ancora ella medesima sia il suo ultimo
 fine, che non solamente il sommo Dio uolse essere del mon-
 do causa efficiente, ma ancora causa formale, & causa fi-
 nale, causa efficiente in produrlo, causa formale in con-
 seruarlo, & sostenerlo nel suo proprio essere, & causa fi-
 nale in redurlo in se stesso, come in ultima perfettione et
 fine, mediante gli atti perfettiui di esso universo. S O. Ho
 bene inteso à che modo il sommo Dio in tre modi è cau-
 sa dell'universo, efficiente, formale, & finale, l'uno per

DIALOGO III.

esito productiuo, l'altro per sustentatione conseruatiua, et l'altro per reductione perfectiua. ma dimmi quali sono questi atti perfectiui dell'uniuerso, che causano la sua reductione nel suo creatore, & quale è l'ultimo perfectissimo di questi, nel quale consiste la sua ultima perfectione?

P H I. Gli atti dell'uniuerso parte sono corporei, e parte sono incorporei. nelli corporei certo è che nõ consiste la reditione sua nel sòmo Dio; peroche p qlli piu presto s'al lontana dalla sua purissima diuinita, che s'approssimi à quella, si che che consiste la sua reductione ne gli atti incorporei, liquali dependono solamente dall'intelletto, che è separato da materia. Adunque tutto l'uniuerso prodotto si reduce nel suo creatore, mediante la parte intellettiua, che in lui uolse partecipare, & mediante gli atti di quella.

S O. L'intelletto ha nessuno altro atto che l'intendere?

P H I. Nò.

S O. Adunque non sono molti gli atti che fanno perfetto l'uniuerso, ma solamente uno, che è l'intendere.

P H I. Quando bene ti conceda che l'intelletto non ha altro atto che l'intendere, esso intendere di diuerse cose, sono diuersi atti intellettuali, & se bene sono tutti atti perfectiui, che aiutano alla reductione della creatura nel suo creatore, nondimeno quello atto intellettuale che rettamente causa quella, è quello che ha per oggetto l'essentia diuina, e la sua somma sapietia; peroche in questo, come gia altroue t'ho detto, cõsiste, e si cõprende ogni cosa intelletta, & ogni grado d'intellettione. & questo è quello che puo ridurre l'intelletto possibile, secõdo tutta la sua essentia, in intero atto, e gli altri intelletti prodotti attuali nel sommo grado della sua perfectione, & ancora in qsto si truouano gradi nõ pochi subalternati l'uno

all'altro, & ancora diremo diuersi atti, e già t'ho dechiarato nella nostra prima confabulatione, che l'anima nostra intellettiua mediante tre atti si reduce nel suo sommo creatore, con intelletione, con amore, & con fruitione unitiua. S O. Adunque tu poni nell'intelletto altro atto che l'intendere? P H I. Già tu sai che se bene nelle cose corporee l'amore è diuerso dall'intelletione, come una delle passioni corporee dell'atto incorporeo, che nell'essentie intellettuali & immateriali stanno insieme, & l'amore loro è intellettiuo, & intelletione loro delle cose piu alte amorosa: solo secondo ragione riccueno qualche distintione, non reale, ne essentialmente, & la fruitione unitiua è l'ultima, e perfettissima intelletione; peroche quanto piu perfetto è l'atto intellettiuo, tanto è maggiore, & piu perfetta l'unione dell'intelletto intendente, & della cosa intelletta. S O. Bastaria adunque questo atto intellettiuo per ultimo fine dell'uniuerso, & sua perfettione, senza fare mentione de gli altri due. P H I. Non basta, perche questo terzo non puo uenire, se non mediante gli altri due, peroche (come t'ho detto) delle cognitioni sono alcune che sono senza amore, & altre che sono con amore, & di quelle che sono con amore, è una che precede l'amore, & l'amore è fine di quella, & l'altra à chi l'amore precede è fine d'amore. S O. Tornameli à ricordare breui, & distintamente. P H I. Quelle cognitioni oue non accade amare, sono delle cose buone, & non belle, & per conseguente non desiate, oueramente per essere cattive, & deformi, odiate, ò forse per non essere, ò non parere belle ne deformi, non desiate ne abhorrite. tutte l'altre cognitioni che sono delle cose buo-

DIALOGO III.

ne, & belle, sono ò di quelle, delle quali l'amore, ò il desiderio è il fin loro, come è la cognitione del cibo, che quando se ne ha bisogno gli succede il desiderio, ò di quelle che sono fine di desiderio, come il fruire esso cibo cō unione: & non è dubbio che questa è la perfetta cognitione del cibo, cioè l'unitiua, & per tanto con quella cessa il precedente desiderio, et la prima cognitione di quello era imperfetta, per non essere ancora unitiua, & per il mancamento dell'unione gli succede il desiderio, che è quello che la conduce in perfettione unitiua, & allhora cessa, cessando il mancamento. Si che il desiderio e l'amore nō è altro che uia de' la cognitione imperfetta, conducente alla perfetta unitiua. di questa maniera accadeno gli tre atti perfettiui dell'intellettione dell'uniuerso alla prima causa; però ch'el primo atto reductiuo della creatura è il primo conoscimento intellettiuo che ha di sua immensa sapientia, & somma bellezza, & sentendosi distante dall'unione sua l'ama, & desidera uenir à fruir la con perfetta unione, & intera cōuersione di esso amante nel bellissimo amato, mediāte il qual amore, & desiderio di essa diuinita si uiene à quello ultimo, e perfettissimo fine unitiuo, che è l'ultimo atto perfettissimo, nel qual cōsiste nō solamente la beatitudine dell'intelletto trasformato, & unito in lei, & fatto diuino, ma ancora l'ultima perfettione, & felicità di tutto l'uniuerso creato: del quale esso intelletto è la parte principale, & piu essenziale: mediāte laquale, il tutto di esso uniuerso è degno unirsi col suo sommo principio, & farsi perfetto, & bearsi nella fruizione della sua diuina unione. S O. Intendendo come in questo ultimo atto, et fruizione unitiua dell'intelletto pro
tione

dotto nel suo sommo produttore, consiste l'ultima perfezione di tutto l'universo creato: Et già di questo uo considerando il fine d'alcuno amore dell'universo, Et il bisogno perche in lui nacque: però che io ueggio che quello ultimo atto unitiuo perficiente dell'universo gli induce il presente amore, Et egli è fine di esso amore, chel precede: manifesto è adunque ch'el fine di questo amore dell'universo è l'ultima perfezione di quello: qual è l'ultimo atto Et fruizione unitiua di quello col suo creatore. ma nell'universo sono altri amori senza questo della natura intellettuale prodotta nella sua prima causa. uorrà che mi diceffi il fine comune, perche nacque ogni amore nell'universo prodotto, comprendendo ogni particular amore di quello. P H I. Così come li gradi dell'essere nell'universo sono subalternati, et ordinati l'uno all'altro succedendo dal primo all'ultimo, Et dall'infimo al supremo, che l'essere della materia prima è ordinato all'essere delli elementi: Et quello all'essere delli misti non animati: Et questo all'essere delli animati dell'anima uegetatiua: Et questo all'essere delli animali: Et l'essere animale, all'essere humano, che è l'ultimo, Et supremo nel mondo inferiore; Et ancora in esso huomo le sue uirtu sono così subordinate l'inferiore alle superiori; cioè quelle dell'anima uegetatiua à quelle della sensitiua, Et quelle della sensitiua à quelle dell'intellettiua, che è ultima Et suprema uirtu, non solamente dell'huomo, ma di tutto il mondo inferiore: Et ancora in questa intellettiua uirtu gli atti intellettuali si ordinano d'inferiore à superiore, secondo l'ordine delle cose intelligibili loro oggetto, d'inferiore à superiore; Et così fino al suppre-

Leone Hebreo.

G G

DIALOGO III.

mo, et ultimo intelligibile. il quale, cosi come è sommo ente e ultimo fine, à che tutti sono ordinati, cosi l'atto dell'intellettione humana, & angelica, di che egli è oggetto, è il sommo atto intellettiuo della mente humana, celeste & angelica, à che tutti gli altri sono ordinati, come ad ultimo fine, & perfettione dell'uniuerso prodotto. cosi di questa medesima maniera hai da intendere, che sono subalternati gli amori nell'uniuerso prodotto, l'inferiore al superiore, fino all'ultimo suppremo: che è l'amore che ha l'uniuerso al suo creatore. al quale amore succede come proprio fine la sua fruitione unitiua in lui, che è la sua ultima perfettione, come t'ho detto, si che il fine dell'ultimo, & suppremo amore dell'uniuerso prodotto, è ultimo fin di tutti gli amori dell'uniuerso in commune.

S O. Conosco che è cosi, che la fruitione unitiua della creatura intellettuale nel suo creatore, non è solamente fine dell'amore che ha quello, ma di tutto l'amor dell'uniuerso prodotto in commune. ma non poco mi piacerea, che cosi come mi mostrasti la coordinatione delli gradi dell'essere nell'uniuerso fino all'ultimo & suppremo, cosi mi mostrassi la coordinatione delli amori di quello, dal primo all'ultimo. P H I. Che uoi tu sapere ò Sophia, solamente il semicirculo dell'ordinatione delli amori nell'uniuerso, come fu quel che t'ho mostrato delli enti in quello, ouer tutto il circulo intero in ordinatione? S O. Se bene io non intendo ehe uoglia dire semicirculo ne circulo intero nelli amori dell'uniuerso, ne perche questa ordinatione delli gradi delli enti, che m'hai detto, è semicirculo, e non tutto, nondimeno perche del buono è meglio il tutto che la parte, uorria che se quello delli enti è mezo, che

l'integrassi: et delli amori mi mostrassi quello intero cir-
culo, che dici. P H I. Il circolo di tutte le cose è quello che
principia gradualmente dal primo principio di quelle, e
circulando successivamente per tutte, si riuolge in quello
proprio principio, come in ultimo fine, cōprendendo tutti
li gradi delle cose à modo circolare: del quale il punto
ch'è principio, ritorna fine. Questo circolo ha due mezi.
l'uno è dal principio, cioè da il punto al piu distante da
lui, che è il suo mezo: & il secondo mezo è da quel pun-
to piu distante, fino al ritornare in lui. S O. Nel circolo
figurale è così. ma dimmi come si truoua così nel circolo
di tutte le cose? P H I. Essendo il principio, & fine del cir-
culo il sommo produttore, il mezo di quello è discenden-
do dallui fino all'infimo piu distate dalla sua somma per-
fettione: però che dallui prima succede la natura ange-
lica per suoi ordinati gradi di maggior à minore: &
dipoi la celeste con suoi successiui gradi dal cielo empi-
reo, che è il maggiore, fino al minore, che è quel della Lu-
na: & da quello uiene nel nostro globo piu infimo, cioè
alla materia prima, che è delle sustantie eterne la meno
perfetta, & la piu distante dalla somma perfettione del
creatore. però che, si come egliè il puro atto, così essa è
la pura potentia, & in questa si termina la prima me-
dieta del circolo delli enti discendente dal creatore per
gradi successiua, da maggiore à minore. fino ad essa ma-
teria prima infima d'ogni grado di essere; da lei il cir-
culo uolge la seconda medietà ascendendo da minore
à maggiore, come disopra t'ho detto, cioè dalla ma-
teria prima alli elementi: dipoi alli misti, dipoi alle
piante, dipoi alli animali, & poi all'huomo. nela

G G ij

DIALOGO III.

l'huomo dall'anima uegetatiua alla sensitua: et da quella all'intellettiua. Et nelli atti intellettuali, da uno intelligibile minore ad un'altro maggiore, fino all'atto intellettuale del suppremo intelligibile diuino, che è ultimo unitiuo, non solamente con la natura angelica, ma quella mediante, con essa supprema diuinita. Vedi come la seconda medietà del circulo ascendendo li gradi delli enti, uiene à terminarsi nel principio diuino, come in ultimo fine, integrando perfettamente il circulo graduale di tutti gli enti. S O. Veggo l'integrità del mirabil circulo delli enti nella sua gradual ordinatione. Et se bene un'altra uolta me l'hai significato ad altro proposito, tanto mi satisfà, Et diletta l'intelletto, che sempre m'è nuoua. hor mai mi puoi mostrare il circulo delli amori in ordine graduale: di che è il nostro proposito. P H I. Così come l'essere nel primo semicirculo procede descendendo à modo di esito productiuo dal primo ente, dal maggior al minore fino all'infimo chaos, ouero materia prima: Et da lui nell'altro semicirculo torna l'essere ad ascendere di minore à maggiore à modo di reduttione in quello, di che prima è uscito: così l'amore ha origine dal primo padre dell'uniuerso, e da lui successiuamente uiene paternalmente discendendo sempre da maggiore à minore, et da perfetto ad imperfetto e piu propriamente da piu bella à men bello, per porgerli la sua perfettione, Et parteciparli la sua bellezza quanto è possibile, succedendo per li gradi delli enti, così nel mondo angelico, come nel celeste, che ogniuno con carità paterna causa la productione del suo succedente inferiore, partecipandoli il suo essere, ò bellezza paterna, benchè in minor grado, secondo con=

uiene; & così per ordine in tutto il primo semicirculo, fino al chaos infimo grado delli enti. Et da quello principia l'amore ad ascendere nel secondo semicirculo, da inferiore à superiore, & da imperfetto à perfetto, per arriuare alla sua perfettione; & da men bello à piu bello per fruire la sua bellezza. però che la materia prima naturalmente desia, & appetisce le forme elementali, come belle, & piu perfette: & le forme elementali, le miste, et uegetabili: & le uegetabili, le sensibili: & le sensibili amano con amor sensuale la forma intellettiua, laquale con amore intellettuale ascende da uno atto d'intellettione d'uno intelligibile men bello, ad un' altro piu bello fino all'ultimo atto intellettiuo del sommo intelligibile diuino, con l'ultimo amore della sua somma bellezza: col quale il circulo amoroso si redintegra nel sommo buono, ultimo amato, qual fu il primo amante padre creatore. S O. E' adunque il semicirculo primo delli amori, dalli piu belli alli men belli, e dalli perfetti alli imperfetti: & l'altro semicirculo al contrario d'amori dalli men belli alli piu belli. & oltra che è strano che sia l'amor efficace dal piu bello al meno, perche nessuno desia il meno di se, è ancora strano che l'uniuerso si diuida tutto in dui mezzi di queste due maniere d'amori: pertanto uorria che mi dichiarassi la causa. P H I. Nò meno efficace, ma forse piu è l'amor del padre al figlio, e del maestro al discipulo, e della causa all'effetto, che di questi alli suoi superiori: poi che fanno maggiori cose mediate l'amore che gli hanno in produrle, generarle, & bonificarle, che non fanno essi per li suoi primi: che non fanno altro, che desiare d'approssimarsi alla sua perfettione. e se bene quella

G G iiij

DIALOGO III.

li inferiori non hanno bellezza che manchi alli superiori, per laquale egli amino desandola, amano la sua propria bellezza, per parteciparla all'inferiore, à chi ella manca: con laquale participatione loro superiori restano piu belli, essendo li suoi inferiori bellificati da loro. Et ancora per la bellezza di tutto l'universo, come gia piu largamente t'ho detto, Et è tutto il primo semicirculo di simile amore di superiore piu bello ad inferiore men bello. però che tutto quel mezo consiste in esito produttivo, Et il produttore è piu bello del prodotto, et l'amor gliel fa produrre, Et parteciparli la sua bellezza: Et cosi è dal primo prodotto infino alla materia prima ultima prodotta, perche l'amor del maggior al minore è mezo Et causa della productione: ma nell'altro semicirculo, dalla materia prima fino al sommo buono, per essere reductivo per uia d'ascensione perfettiva dall'inferiore al superiore, bisogna che l'amor sia dal men bello al piu bello, per acquistare della sua bellezza, et unirsi con quella: Et cosi di grado in grado superiore successiuamēte, fino all'unione della natura intellettuale creata con la sua bellezza, Et la sua fruitione nel sommo buono, mediante l'ultimo amore di quella, che è causa dell'atto nutritiuo dell'universo col suo creatore: ilqual è sua ultima perfettione. S O. Mi piace non poco intendere l'intero circolo delli amori dell'universo conforme à quello delli gradi delli enti: Et con questo conoscochel fin delli amori dell'universo, sono per ultimo atto unitiuo col suo creatore: perche gli amori produttivi sono per li reductivi, Et li reducti tutti successiuamēte sono per ultimo amore che induce l'ultimo atto unitiuo dell'universo col sommo

buono : che è l'ultima perfettione di quello. in modo che tutto ciò che uscì da quella pura, e bellissima unita diuina, fu perche riducendo l'uniuerso ritornasse nell'unione di quella : nella quale il tutto come perfetto si beatificasse. Ma ricordati ò Philone che tu m'hai detto chel fin d'ogni amore è la diletatione dell'amante nella cosa amata, e dicesti chel fine dell'amor dell'uniuerso è di quella medesima sorte : hora tu il poni nell'atto unitiuo col principio diuino, che parrebbe altra cosa. P H I. Non è altro, anzi tanto quãto questo atto è piu suppremo, per essere unitiuo dell'uniuerso con la somma bellezza, tanto la diletatione che è in quello, laquale è il proprio fine dell'amore, è maggiore senza proportionone, e piu immensa, e somma di tutte le diletationi delle cose create : Et gia ti ho detto, che non è altro la diletatione dell'amante, se nõ l'unione sua con la bellezza amata : Et quando quella bellezza è finita la diletatione è finita, poco ò assai, secondo la bellezza : Et essendo finita, come è nell'ultimo amore dell'uniuerso prodotto, cioè di sua parte intellettina al sommo buono, bisogna che il fin di quell'amore sia immensa, Et infinita diletatione : laquale è fine di tutto l'amore del mōdo creato, per ilquale l'amor nacque in esso uniuerso . perche senza amore e desiderio di tornare nella somma bellezza impossibile era, che le cose uscissero in loro productione, allontanandosi dalla diuinita : che senza amore paternale, e desiderio productiuo simile al diuino, era impossibile che procedessi l'uno grado dell'ente prodotto dal suo superiore , Et s'allontanassino dalla diuinita, cosi succedendo di grado in grado fino alla materia prima . però che l'amor paternale, ouero productiuo,

G G iij

DIALOGO III.

è quello che ha tutto il primo semicirculo dal sommo ente fino all'ultimo chaos. & così non era possibile, che gli enti prodotti potessino tornare ad unirsi con la diuinità, & acquistare quella somma dilettatione, in che consiste la perfettione, & felicità di tutto l'uniuerso, essendo sommamente distanti da loro in essa materia prima, se non fusse l'amore, & desiderio di ritornare in quella, come in ultima perfettione loro, che è quello che li conduce fino all'ultimo atto felicitante dell'uniuerso: si che essendo l'amor produttiuo del primo semicirculo per lo amor reductiuo del secondo, e quello per l'ultima perfettione, & beatitudine dell'uniuerso, segue che l'amor del l'uniuerso nacque per indurli la sua ultima felicità. SO. Conosco ueramente che l'amor nacque nell'uniuerso prima per ampliare successiuamente la sua produzione, & poi per bearlo con somma dilettatione, inducendo l'unione sua col sommo buono primo principio suo: & con questo sono satisfatta della mia quinta dimanda, del per che l'amor nacque nell'uniuerso. Tre cose sole mi restano à sapere in questa materia, l'una che se bene la dilettatione debbe essere fine dell'amore naturale, ò sensibile, cioè di quello amore che prouiene dall'anima, & uirtu corporee, non par già conueniente che sia ancor fine dell'amore intellettuale: però che la dilettatione è passione, & l'intelletto separato da materia non è passibile, ne giusto è che sia soggetto d'alcuna passione: tanto più l'intelletto angelico & diuino, onde loro non debbero hauere la dilettatione per proprio fine: non è adunque quella il fin commune d'ogni amore, come hai detto. La seconda è, che se ben il fine di tutti gli amori redut-

tiui è delectatione, come hai detto, gli amori productiui non par che habbino questo fine; peroche nessuna cosa si diletta in approssimarsi al non bello, onde piu presto par che sia il fine di quelli amori productiui dare, & partici pare bellezza oue ella nō è, che dilettersi, come hai detto, perche non si puo dilettere cō chi da se non ha bellezza. la terza è che tu hai detto di sopra, che l'amore che ha il creatore all'uniuerso creato, è q̃llo che il reduce alla sua perfettione, cosi come l'amore che ha alla propria bellezza è quello che l'ha prodotto, & hora mi dici, che quello amore ch'el cōduce in la sua propria perfettione, è quello che ha l'uniuerso, mediante la sua parte intellettiua, al la somma bellezza diuina. nō è adunque l'amore di Dio all'uniuerso quello che il conduce in sua perfettione, ma quello dell'uniuerso à Dio. Soluemi questi tre dubbij, & mi chiamerò satisfatta da te di quello che m'hai promesso dire del nascimento d'amore. P H I. Per questo poco resto non uoglio lasciare d'uscire di questo debito. la dilettatione sensuale è passione nell'anima sensitua, come l'amore sensuale è ancora passione di quella, se non che l'amore è la prima delle sue passioni, & la dilettatione è l'ultima, & fine di esso amore: ma la dilettatione intellettuale non è passione nell'intelletto amante. & se tu consenti che ne gli enti intellettuali sia amore, che non è passione, bisogna ancor che consenti, che in quelli sia dilettatione senza passione: laquale è fine del loro amore, e piu perfetta, & astratta che il medesimo atto amoroso. S O. Se l'amore, & la dilettatione de gli intellettuali non sono passioni, che sono adūque? P H I. Sono atti intellettuali (secondo t'ho detto) remoti d'ogni naturale passione,

DIALOGO III.

se bene noi non hauiamo altri nomi che darli, perche nella sensualita dicono passione, & gia t'ho detto, che l'amore nell'intelletto prodotto è la tendentia della prima intellettiua, del bello intelligibile, nell'ultima unitiua, che è la perfetta: & la dilettatione in lui non è altro che la medesima intellettiue unitiua di esso bello intelligibile. S O .
Et nell'intelletto diuino che sono ? P H I. L'amore diuino è tendentia di sua bellissima sapientia in sua bella imagine, cioè nell'uniuerso da lui prodotto cō reditione di quello nell'unione della sua somma bellezza, & la delectatione sua è la perfetta unione di sua imagine in se stesso, et del suo uniuerso prodotto in esso producente, & perciò dice Dauit; dilettasi il Signore ne gli effetti suoi, perche in quella unione della creatura col creatore non solamente consiste la dilettatione, & saluatione di essa creatura, come dice Dauit, ci diletteremo nel sommo principio di nostra saluatione; ma ancora consiste in quella unione la diuina dilettatione relatiua per la felicità del suo effetto. & non ti paia strano che Iddio si diletti, perche egli è la somma dilettatione dell'uniuerso, & per l'eterno amore della sua medesima bellezza, bisogna che in lui, da lui, & à lui sia somma dilettatione. & per quello gli antichi Hebrei quādo haueuano diletto, diceuano benedetto quello che la dilettatione habita in lui, e la dilettatione in lui è una cosa medesima col dilettante, & con quel ch'el dilettata, & è strano che diciamo lui dilettarsi con la perfectione della sua creatura, quādo uediamo che la sacra scrittura per il peccato commune de gli huomini, per il quale uenne poi il diluuio, dice uide il Signore quanto era grande la malitia dell'huomo, nella terra, & che l'incli-

natione delle sue cogitationi ogni di peggioraua, et si pen-
ti d'hauere fatto l'huomo nella terra, & attristossi nel
suo cuore, & dice, disfarò l'huomo ch'io creai con tut-
te l'altre cose della terra, &c. Adunque se la malitia de
gli huomini attrista Dio intimamente, & cordialmente,
la perfettione, & beatitudine loro quanto gli debbe dilet-
tare? ma in effetto ne la tristezza, ne la letitia sono pas-
sioni in lui; ma la diletatione è grata correspondentia
della perfettione del suo effetto, & la tristezza è priua-
zione di quella, dalla parte dell'effetto. S O. Del primo
mio dubbio sono satisfatta, & conosco che la diletatione
de gli intellettuali, nella quale non cade passione, è mag-
giore, e piu uera delectatione che quella delli corporali,
oue accade passione, & ancora come l'amore di quelli, p
essere senza passione, è maggiore, e piu uero che quello di
questi corporei appassionati. rispondemi adunque al secò
do. P H I. Per quel che t'ho detto nel primo sarà facile
rispondere al secondo. quando il superiore ama l'inferiore
in tutto il semicirculo primo, da Dio fino alla materia pri-
ma, nō consiste la diletatione (che è il fine loro) nell'unir-
si col non bello, ò men bello suo inferiore, come arguisci;
ma consiste nell'unire il non bello, ò il men bello con lui
bellificandolo, ò facendolo perfetto partecipandoli la sua
bellezza, laqual non solamente da perfettione dellettabile
à esso effetto inferiore, ma ancor la da ad essa causa per
relatione del suo effetto, perch'el bello, e perfetto effetto
fa la sua causa piu perfetta, & piu bella, & delectante
nella bellezza aggiunta p relatione, come già t'ho detto,
e se io t'ho mostrato che Dio si diletta con la perfettione
delli suoi effetti, & che s'attrista per li loro difetti, tanto

DIALOGO III.

piu puo constare in ogni ente prodotto il dilettere se col bene del suo succedente effetto, & atteristarse del suo male. S O. Ancora in questo secondo dubbio m'hai quietato l'animo, & ueggo come il fine d'ogni amore dell'universo è la diletatione dell'amante nell'unione della cosa amata, o sia inferiore à lui, ouero superiore. Mi resti solamente à soluere il terzo ultimo dubbio, cioè che se l'amore dell'universo à Dio è quello ch'el conduce nella sua ultima perfettione unitiua con esso, come hai tu detto già innanci, che l'amore che ha esso creatore all'universo, è quello che causa questo effetto? & lo conduce al beato fine unitiuo con la somma bellezza? P H I. Non si puo negare, che si come l'amore dell'universo è conduttore suo nella delectabile unione felicitàte del creatore, così l'amore di Dio à esso universo è quello ch'el trabe alla sua diuina unione; nella quale lui con supprema diletatione si fa beato. peroche così come in un padre l'amore produttiuo del figlio, non è amore di esso figlio, che ancora nõ è, ma l'amor di se stesso è il produttiuo del figlio, che per sua propria perfettione desia essere padre, producendo figlio à sua similitudine, & un'altro secondo amore del figlio già prodotto il fa notrire, & alleuare, & condurlo nella possibile perfettione, così l'amore di Dio produttiuo dell'universo non è l'amore che ha ad esso universo, ma un'altro innanci di lui; cioè amore di se stesso desiendo partecipare la sua somma bellezza nell'universo suo prodotto à sua imagine, & similitudine, peroche non è alcuna perfettione ne bellezza, che non cresca quando è comunicata: perche l'arbore fruttifero sempre è piu bello ch'el sterile, & l'acque emananti, & correnti

fuora sono piu degne che le raccolte, & ritenute nelle sue fontane: si che prodotto l'universo fu prodotto cō lui l'amore di Dio ad esso, come del padre nel figlio già nato: ilqual non solamente fu per sostentarlo nel primo stato della sua productione, ma ancora, & piu ueramente per condurlo nella sua ultima perfettione, con la sua felicitàte unione con la diuina bellezza. S O. Se bene per la paterina somiglianza pare che l'amore diuino ad esso universo sia quello ch'el conduce nel suo fine ultimo perfetto; nientedimanco l'opera di questo pare essere propria dell'amore, che ha esso universo alla diuina bellezza: perche mediante quello uiene mediate ad unirsi con quella, nella quale si felicità, & dell'altro, cioè dell'amore che Dio ha all'universo, se ben pare che egli debbia essere ancora cagione di ciò, pur la sua propria opera in questo à me nō è ancora manifesta: mostramela ti prego. P H I. L'opera dell'amore di Dio in causare la nostra felicità, & di tutto l'universo, è tale quale è l'opera del sole in causare che noi il uediamo. non è dubbio che li nostri occhi, & uirtu uisua col desiderio di sentire la luce, ne conduce à uedere la luce, & corpo del sole, nel quale ci diletiamo, nientedimanco se gli occhi nostri non fussero prima illuminati da esso sole, & dalla luce, noi non potremmo mai arriuare à uederlo; perche senza il sole impossibile è che il sole si ueda, perche col sole il sol si uede, così se bene l'amore nostro, & dell'universo alla somma bellezza diuina è quello che ne conduce ad unirsi cō quella, con felice diletatione, nientedimanco ne noi, ne l'universo, ne l'amor nostro, ne suo, sarieno mai capaci di simili unione ne sufficienti di tanto alto grado di diletteuole

DIALOGO III.

perfectione, se non fusse la nostra parte intellettuale aiutata, & illuminata dalla somma bellezza diuina, & dall'amore che esso ha all'uniuerso; ilquale auuiua, & solleva l'amore dell'uniuerso illuminando la parte sua intellettiua, accioche ei possa condurlo alla felicità unitiua della sua somma bellezza. & per questo dice Dauid, con la luce tua uediamo la luce. e dice il profeta, ritornane Dio in te, & tornaremo. & dice un' altro, ritorname & tornare, che tu sei il signor mio Dio. peroche senza l'aiutorio suo à ritornare in lui, saria impossibile à noi soli ritirarci, & piu precisamente l'esprime Salamone nella sua cantica in nome dell'anima intellettiua innamorata della diuina bellezza dicendo. Ritirame, & dietro à te correremo, s'el Re mi trahesse nelle sue camere ci diletteremo, et allegraremo in te, ricordaremo gli amori tuoi piu che uino, le rettitudini t' amano. mira come prima prega l'anima intellettuale che sia ritirata dall'amore della diuinità, & che allhora ella col suo ardentissimo amore correrà dietro à quella, et dice che essendo messa per mano del Re nelle camere sue, cioè essendo unita per gratia diuina nell'intimo della diuina bellezza regale, conseguirà la somma diletatione in quella: laquale è fine dell'amore suo in Dio. & dice che ricordaria gli amori suoi piu che uino; cioè che l'amore diuino gli saria altramente sempre presente ricordato nella mente, che l'amore delle cose mondane, che sono della qualita dell'amore del uino, che imbria l'huomo, & leualo dalla rettitudine della mente, & perciò finisce, le rettitudini t' amano. uol dire tu non sei amata per irrettitudine d'animo, come sono gli amori carnali; ma la propria drittezza dell'anima è quella

che t'ama. Mira come principia à parlare in singulare, dicendo ritirami, & incontinente dice in plurale dietro à te correremo, & torna à dire in singulare; se mi mena il Re nelle sue camere, & torna in plurale à dire ci diletteremo, & rallegraremo in te; ricorderemo gli amori tuoi piu che uino, per mostrare che cō l'unione della parte intellettiua dell'huomo, ò dell'uniuerso prodotto ci felicità, & diletta, non solamente lei, ma tutte le parti di esso uniuerso con lui. per lequali dice in plurali; le rettitudini t'amano, perche tutte tendono nell'amore diuino mediante la parte intellettiua; si che l'opera, & il risplendere dell'amore diuino in noi è q̃llo che prima ne guida nella nostra felice diletatione, & dietro à quella ua l'ardentissima opera dell'amore nostro in noi, che ne conduce ad unirsi, & bearci con la sua somma bellezza, laqual cosa perche meglio l'intendi, mira la sua somiglianza fra dui perfetti amanti huomo, & donna, che se ben l'huomo amante ha ardente amore alla donna amata, nō ha mai ardimento ne possibilita di fruire la dilettabile unione di quella, che è il fine del suo amore, s'ella con gli raggi degli occhi amorosi, con dolci parole, con soauì contegni, con piacenti segni, & affettuosi gesti non gli mostrasse una tale complacentia di corrispondentia amorosa, che gli solleuasse, & auuiasse l'amore, & lo facesse capace, & audace à condursi esso amante nella diletteuole unione dell'amata, fine perfettiuo del suo ardentissimo amore. S O. Di questi miei dubbij ho intera satisfattione, & dell'obbligo che me haueui di dirmi del nascimento dell'amore tu horamai sei sciolto cō non minore pagamēto di q̃llo che m'hai fatto prima dell'essentia d'amore, e desi

DIALOGO III.

derio, & dipoi della communita dell'amore, & in questo terzo conosco come l'amore ueramente nacque, & conosco come quello che Dio ha all'uniuerso, & l'uniuerso à Dio, nacquero quando l'uniuerso nacque, & così il reciproco amore delle parti di quello l'una all'altra, & conosco come il principio del nascimēto suo nell'uniuerso prodotto, è nel mondo angelico, & così conosco la sua nobilissima geneologia, & che li suoi parenti sono la cognitione e la bellezza, & lucina nel suo parto è il mancamento, & finalmente conosco ch'el fine suo è la diletatione dell'amate nella fruitione unitiua della bellezza amata, e quello dell'uniuerso nella somma bellezza, che è l'ultimo fine felicitante di tutte le cose, ilquale il sommo Dio si degni à noi cōcedere. benché io mi credeua o Philone che ancora il fine perche nacque l'amore fusse qualche uolta affliggere, & cruciare gli amanti, che affettuosamente amano le sue amate. P H I. Ancora che l'amore porti seco afflittione & tormento, ansietà, & affanno, & molte altre pene, che saria longo à dirle, non sono già queste il suo proprio fine; ma più presto il soauo diletto che è contrario di queste. nientedimanco tu hai detto il uero non d'ogni amore, ma solamente del mio uerso di te, ch'el fine suo non è mai stato piacere ne diletto, anzi il principio, il mezo, e'l fine suo ueggio che è tutto doglie, angustie, & passioni. S O. Come adunque falla in te la regola? & il tuo come è priuo di quello che ogni altro conseguire debbe? P H I. Questo il puoi domandare à te, & non à me; à me sta amarti quanto nell'animo mio puo capire; se tu fai l'amore sterile & priuo del suo debito fine, uoi tu ch'io cerchi la tua escusatione? S O. voglio che

che cerchi la tua : che essendo l'amor tuo nudo del proprio fine che hai dato all'amore, bisogna chel tuo non sia uero amore, ò che questo non sia il uero fine suo. P H I. il fine d'ogni amore è il diletto, & il mio è ueracissimo amore, & il fine suo è fruirti con unitiua diletatione : alqual fine l'amante, & l'amore è intento. nientedimeno non ogniuno che attende ad un fine l'acquista: tanto più quanto l'effetto dell'acquisto di quel fine bisogna che uenga di mano d'altri, come è la diletatione dell'amante che è fine, nel quale tende il suo amore: ma non uerra mai s'el reciproco amore della sua amata nol conduce in quello. si che quello che fa macare del fine all'amore mio in te, è quello chel reciproco amore tuo manca del debito suo: però che se in tutto l'uniuerso, & ogniuna delle sue parti l'amore nacque, in te sola mi pare che non nacque mai. S O. Forse non nacque, perche nõ fu ben seminato. P H I. Non fu ben seminato, perche il terreno non uolse riceuere la perfetta semenza. S O. Adunque è difettuososo. P H I. In questo si ueramente. S O. Ogni difettuososo è deforme, come adunque tu ami il deforme? se perche ti pare bello l'amore tuo, adunque non è retto, ne uero, come dici. P H I. Non è cosa così bella che alcun difetto nõ habbia, se non il sommo bello: & in te è tanta bellezza, che se bene con quella questo difetto, che mi fa infelice, s'accompagna, può molto più la gran bellezza mouermi ad amarti chel piccol difetto, a me non poco nocuo, ad odiarti. S O. Io nõ so già che bellezza possi essere questa mia, che tanto ti muoua ad amarmi: tu m'hai mostrato che la uera bellezza è la sapientia: in me di questa non è altra parte che quella che tu mi porgi: in te

Leone Hebreo.

H H

adunque è la uera bellezza, & non in me: pertanto io
douria amare te & non tu me. PHI. Bastami dirti la
causa perche io t'amo senza cercare quella, perche tu nō
ami me. perche io non so altro, se non ch'el mio amore
uerso di te è tanto, che non lascia per te parte alcuna,
con laquale mi possi amare. SO. Basta che dici come tu
m'ami non essendo bella: ò che bisogna che la bellezza
sia altro che sapientia: ò che tu non ueramente m'ami.
PHI. E' uero che io t'ho detto che la somma bellezza è
la sapientia diuina, laquale in te nella formatione, e gra
tia della persona, & nell'angelica dispositione dell'ani
ma, se bene gli manca qualche cosa della essercitatione,
riluce in tal maniera, che la tua imagine nella mète mia
è fatta, & reputata diuina, & adorata per quella. SO.
Non credeua gia che nella tua bocca capisse adulatione,
ne che tu uerso di me la uolesti mai usare. Io, secōdo te,
non posso essere bella, perche in me non è sapientia: e tu
mi uuoi dire ch'io son diuina. PHI. La dispositione della
sapientia è la bellezza che Dio partecipò all'anime intel
lettive quando le produsse: e tanto piu bella formò l'a
nima, quanto piu disposta à quella la fece: di che la tua
fu grandemente dotata. & l'essere in atto sapiente, con
siste nell'eruditione, & assuefattione delle dottrine: &
è come l'artificiale bellezza sopra la naturale. Vuoi che
io sia sì grosso, ch'io lasci d'amare una gran bellezza na
turale, perche le manchi alquanto dell'artificio, & dili
gentia? uoglio piu presto amare una naturale bella non
acconcia, che una acconcia non bella. & quella che chia
mi adulatione non è, perche in effetto se la tua bellezza
in me non fusse fatta diuina, mai l'amore tuo m'haue=

ria leuato la mente da ogni altra cosa fuor che da te, come ha fatto. S O. Se non è stata adulatione, adunque è errore, che una fragile persona, come la mia, si transformi in te in forma diuina. P H I. Ne manco ti uuo cōcede re che sia errore, però che questo è proprio delli amanti, & cose amate, che l'amato in mente dell'amante si fa, et reputa diuino. S O. E' adunque errore di tutti. P H I. In tutti non può essere errore: s'el medesimo amore non fussi errore. S O. Come adunque senza errore si fanno si distanti uariationi della cosa amata alla sua imagine, in mente dell'amante, che di humana la torna diuina? P H I. Essendo l'anima nostra imagine dipinta della somma bellezza, et desiderando naturalmente ritornare nel proprio diuino, resta ingravidata sempre di questo, con natural desiderio: per ilquale, quando uede una persona in se bella di bellezza à se stessa conueniente, conosce in quella, & per quella la bellezza diuina: però che ancor quella persona è imagine della diuina bellezza, e la imagine di quella persona amata nella mente dell'amante auuina con la sua bellezza quella bellezza diuina latente, che è la medesima anima: et le dà attualità al modo che gli darà essa medesima bellezza diuina essemplare: onde ella si fa diuina, & cresce, & fa più maggiore in lei sua bellezza, quāto è maggiore la diuina che l'humana. & perciò l'amore di quello uiene sì intenso, ardente, & efficace, che ruba li sensi, la fantasia, & tutta la mente, come faria essa bellezza diuina quando retirasse à se in contemplatione l'anima humana. e tanto quella imagine della persona amata s'adora nella mēte dell'amante per diuina, quanto la bellezza sua dell'anima, &

H H ij

DIALOGO III.

del corpo è piu eccellente, & consimile alla bellezza diuina : & in lei piu riluce la sua somma sapientia. & ancora con questo si gionta la natura della mente dell'amante che la riceue: però che se in quella la bellezza diuina è molto sommersa, & latente per essere uinta dalla materia & corpo, se bene l'amato è molto bello, in lei si può poco deificare, per la poca diuinita, che in quella mente luce : ne ancora quella può uedere nel bello amato quanta sia la bellezza sua : ne può conoscere il grado della sua bellezza. onde raro è che l'anime basse, et sommerse nella materia, amino le grandi & uere bellezze, e che l'amore loro sia grandemente eccellente ; ma quando la persona amata bellissima, è amata da anima chiara, & eleuata dalla materia, nella quale la somma bellezza diuina sommamente riluce, allhora è grandemente deificata in lei, quale l'adora sempre per diuina, & l'amore suo uerso lei è grandemente intenso, efficace, & ardete. Hora il mio di te ò Sophia il fa grandemente diuino la molto illustre bellezza tua spirituale, e corporale : & se bene la chiarezza della mia mente non è proportionata, e capace à deificarla quanto couerrebbe, la eccellentia della tua bellezza supplisce al mancamento della mia oscura mente. S O. Non bisogna adunque ch'io ami il no uero adulator, poi che l'amore il porge : ne ancora è errore, poi che dalla natura del bello, e dall'anima prouiene. Ma io di questa mia transformatione di humana in diuina ben ueggo che ne è piu presto causa la diuinita della tua sapiete mente, che la mia infima bellezza. P H I. Questo inganno tuo uerso di me uorria che fusse piu presto in farti con l'animo amarmi per tale, qual saria conue-

niente s'el credessi, piu tosto che con la lingua dirmelo.
Et se pure nol credi (come è giusto) non puoi negare che
la somma bellezza diuina, che è maggiore, et piu eccel=
lente di tutte in infinito, non sia ritirata dall'amore di
una mente humana bassa, et finita, s'ella l'ama, à reda=
marla, et à ritirarla, mediante l'amore che quella gli
porta, nella sua felicissima diletatione unitiua. Ma tu
che fra gli humani tanto somigli à quella somma bellez=
za, perche ancora in questa grata reciprocatione amo=
rosa non gli uuoi somigliare? S O. Ne in questo credo
molto dissomigliarli, peroche cosi come ella non retira
l'amate ad altra unione che à quella spirituale della mè=
te, et però lo riama, cosi io non uoglio negare che non ti
ami, et desideri l'unione della mente tua, non di quella
con la mia, ma della mia con quella, come con piu perfec=
ta. Et di questo non puoi dubitare, attento la sollicitudi=
ne mia à contemplare gli concetti della tua mente et à
fruire la tua sapientia, in che grandissima diletatione ri=
ceuo. Dell'altra unione corporea che sogliono desiare gli
amanti, non credo, ne uorria che in te, ne in me si trouas=
se desiderio alcuno; peroche cosi come l'amore spiritua=
le è tutto pieno di bene et bellezza, et tutti gli suoi effe=
ti sono conuenienti et salutiferi, cosi il corporeo mi cre=
do sia piu presto cattiuo et deforme, et gli effetti suoi
per la maggior parte molesti et nociui. Et perche me=
glio di questo ti possa rispondere, dimmi ti prego (come
gia m'hai promesso) de gli effetti dell'amor humano, qua=
li sono gli buoni et laudabili, et quali perniciosi et ui=
tuperabili, et quali di questi fanno maggiore numero:
perche cò questo resto finirai d'uscire di tutti gli oblighi

DIALOGO III.

che m'hai fatto per le tue promesse. PHI. Veggo ò so-
phia che per fuggire dalle mie giuste accusazioni mi do-
mandi pagamento del resto dell'obligo, & io mi ricor-
do in ciò hauerti dato ambigua promissione, & al presen-
te ben uedi che non è tempo di pagare, perche molto ha-
uiamo tardato in questa confabulatione dell'origine del
l'amore, & gia è tempo di lasciarti riposare. Pensa di pa-
gare tu à me gli debiti, à i quali amore, ragione, & uir-
tu t'obligano; che io, se potrò hauere tempo, non man-
carò di pagarti quello à che la mia promissione, & ser-
uitu uerso di te amorosa m'obligano. Vale.

A B C D E F G H I K L M N O P Q
R S T V X Y Z A A B B C C
D D E E F F G G H H.

Tutti sono quaderni, eccetto H H duerno.

IN VINEGIA, NELL'ANNO
M. D. XXXXI.

IN CASA DE' FIGLIVOLI
DI ALDO.

